Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Juin 1937

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La culture et la catholicité de l'Église

Par l'emploi de termes tels que mystère, âme, Dieu, la raison peut indiquer où se trouve la base de la vie, mais elle n'a qu'un bien faible soupçon de ce qui se cache derrière ces mots. Ce n'est qu'en ayant une part active à *la vie dans l'Église* que nous y voyons mieux. En voyant moins? C'est ce qu'on pourrait peut-être dire.

La vie est une tâche de libération. Cette tâche ne s'effectue que par l'intermédiaire du Christ. Dieu, fait homme, nous libère par sa vie sur terre, sa passion, sa mort, sa résurrection : telle est la substance de la foi.

Par l'Église, nous avons part à cette libération, nous sommes pris dans un réseau de forces divines qui agissent pour le salut du monde. La libération est une initiative de Dieu.

Dieu est en nous, non seulement parce que rien ne saurait s'effectuer sans que le mystère qui est la cause du monde n'intervienne, mais il est là aussi en tant qu'il nous aide, en tant qu'il nous aime. Nous sommes infiniment sous l'influence d'une démarche personnelle

de Dieu, d'une *venue de Dieu* : influence universelle et continue, à laquelle aucune âme ne peut entièrement échapper.

Dans la mesure où nous participons à la vie dans l'Église, nous avons réellement part à cette force de libération qui agit dans le Christ et vient par lui jusqu'à l'âme. Par un prodige d'unité surnaturelle lui étant incorporé, nous avons part, en son corps mystique, à son Amour, qui comporte, avec notre résurrection propre, celle du monde entier. C'est par le Christ que mystérieusement nous nous aimons, que nous nous entr'aidons, que nous sommes entr'aidés. En lui nous formons l'Église dont nous sommes les membres, avec, à la cime, notre Mère mystique, la Sainte Vierge Marie.

Le monde est une montagne lumineuse dont les églises forment les sommets, où les âmes s'élèvent en rayonnant : la libération est une élévation vers la lumière, une tendance infinie de l'esprit vers la possession de la vérité première, en vertu d'une divine initiative d'amour dans le monde, en vertu d'une incarnation en nous de l'esprit chrétien.

L'âme de l'homme est l'image de Dieu, son être est l'analogue de l'être divin : le mystère de l'incarnation trouve sa base en cette perfection foncière de l'âme.

Ce qui est premièrement inscrit dans l'essence de l'âme, c'est une relation à l'être divin, et plus l'esprit prend conscience de lui-même, plus il se connaît comme relation vivante et personnelle à Dieu. L'incarnation porte simplement cette relation à son comble divinement possible : l'être divin en ce mystère est participé en sa forme réservée, personnelle à Dieu — *naturae divinae consortes* : dans l'incarnation Dieu se donne *lui-même* à l'âme.

Si l'incarnation est don de Dieu, l'analogue de l'in-

carnation, en l'homme, doit être en premier lieu l'acceptation du mystère, l'acceptation de la venue de Dieu, et le don de soi-même à Dieu par le baptême. Le baptême nous incorpore spirituellement au Christ, nous fait *siens* : au don de Dieu à l'âme répond le don de l'âme à Dieu. La libération est ainsi don et possession divine.

Tout le long de la vie chrétienne, ce don va se continuer sous différentes formes : par l'offrande de soi-même au saint sacrifice de la Messe, par la prière, par toute œuvre animée de l'amour principal qui porte l'âme sanctifiée vers sa fin transcendante. La libération est donc hommage aussi, adoration et louange : une forme de vie humaine imitant la libéralité et la bonté divine, un art, un comportement, un arrangement des activités les plus humbles tressées comme des couronnes pour signifier la royauté de Dieu. La libération prend alors forme de culte : culte marqué du signe de la croix, et que domine la grande lumière de la résurrection, dans l'attente d'une révélation définitive de l'Invisible.

La participation active à la rédemption n'est possible que par le baptême : seul le baptême nous fait entrer publiquement dans le royaume visible de Dieu et nous donne droit d'agir au sein de ce royaume et de vivre la foi en plénitude. Mais puisque Dieu n'est qu'un seul Dieu, puisque c'est par son amour que nous nous donnons à lui, libérés par lui, c'est bien vraiment nous tous, les hommes, qui, touchés par cet amour, avons part à la libération, en quelque manière. L'amour universel de Dieu est universelle rédemption *en puissance*, et — sous peine de priver la foi de son contenu réel — nous devons croire que toute âme est mise effectivement en puissance de salut. Mais diversement dans l'Église visible et hors de l'Église visible.

Dans l'Église, la vie apparaît comme tendance explicite vers Dieu, par le Christ, comme tendance consciente vers la libération par la confession de la foi.

Hors de l'Église — et pour autant qu'elle ne consiste pas dans une participation directe à l'Église — la vie est encore tendance vers la libération, vers Dieu, mais tendance obscure et comme voilée : un vouloir foncier qui porte l'homme vers la béatitude. La libération s'opère en tout homme par une rencontre, en esprit, de cette volonté humaine qui veut fuir la misère — toute misère — avec la volonté divine qui veut nous délivrer tous de tout mal.

Mais alors toute tendance vers la libération nous apparaît comme tendance vers l'Église, où le mystère de la libération s'accomplit en perfection et plénitude. Et si par culture nous entendons l'effort des hommes vers un état libre de toute misère, la culture est aussi tendance vers l'Église, pour autant, encore une fois, que la libération ne peut s'effectuer que par l'Église. Car c'est bien cela que nous appelons culture : la vie humaine, abstraction faite de l'Église dans le sens religieux du terme, la vie humaine en quête de perfection et de bonheur.

C'est donc toute la vie du monde qui, par des mouvements mystérieux, se concentre autour de la croix. Toutes les religions du monde, par leur aspiration première au divin, regardent mystérieusement vers le corps mystique du Christ, toutes les œuvres vives de tous les temps sont déterminées par lui, tout se juge, tout se définit par rapport à lui.

La vie de l'Église nous apparaît ainsi comme le point de la mystérieuse rencontre de toutes les âmes qui tendent à la libération. Au saint Sacrifice de la Messe, chaque matin, dans toutes les églises catholiques du monde, se renouvelle l'offrande du Christ, qui est l'offrande de lui-même à Dieu, de Dieu à Dieu même; qui est l'offrande par laquelle nous nous donnons à Dieu, par la-

quelle Dieu se donne à nous, personnellement, sous la forme la plus humble du pain et du vin. Et par cette offrande toutes les âmes sont aidées : dans une seule âme d'enfant qui prie, le monde entier s'élève. C'est vers ce sacrifice et vers cette prière, vers cette « eucharistie » qu'énigmatiquement depuis son commencement le monde regarde : tout arrivait en figure aux anciens. Et si nous parlons de culture, de toutes les manifestations de la vie en quête de bonheur, comment bien les voir, si nous ne les regardons pas au plan où se trouve l'Église et dans leur tendance mystérieuse vers l'Église ?

Mais voici qu'un doute s'élève : n'est-ce point là pure illusion ? Ce que nous disons de l'Église serait évidemment vrai si le monde, au cours des âges, s'était converti à l'Église, était devenu l'Église. N'est-ce pas le contraire qui est arrivé ? N'assistons-nous pas à la « dissolution » de l'Église, à la rupture de la chrétienté ? Les nations ne s'ouvrent-elles pas à de nouvelles cultures sans communion avec l'Église ?

Nous ne pouvons nier que la culture, pendant ces derniers siècles, au lieu de se diriger vers l'Église, paraît s'en éloigner de plus en plus. Et si nous répondons que quelques centaines d'années sont peu de chose au regard de tous les siècles, la réponse ne sera pas très forte. Pour y voir clair, nous devons envisager le problème d'un autre côté : du côté précisément où la vie reste attachée à la terre.

Étant une tâche de libération, la vie n'est pas entièrement libre : tout en étant une élévation vers le bien, elle n'est pas sans le mal. Nous ne voulons pas donner ici un exposé philosophique et théologique des causes du mal. Mais une chose est au moins évidente, c'est que le mal, pour être vraiment du mal, suppose la responsabilité : nous sommes responsables du mal où nous vi-

vons depuis notre naissance. Comment et pourquoi nous en sommes responsables c'est un mystère auquel, dans l'Église, est donné le nom de péché originel. Mystère qui se relie immédiatement à un autre mystère, celui de notre liberté, ou plutôt de notre tendance vers la liberté : le mystère de notre *libération.*

Nous sommes dans le mal. Le nier serait une gageure. Car le mal n'est rien d'autre que le fait d'être indûment déterminé par la matière, de n'exister qu'en dépendance de choses inférieures à nous : le mal est ce par quoi nous ne sommes pas entièrement libres.

Or le mal prend toutes les formes de domination. Le diable, notre dominateur, connaît toute la stratégie de l'asservissement. Il n'introduit pas dans le monde un mal en idée, un mal abstrait : il a mis la mort dans le monde — et le mal, c'est la vie indûment soumise à la durée, prisonnière de la durée, déterminée par le temps, ne pouvant pas échapper à la limite du temps : c'est la vie enclose dans la mort et ne pouvant plus franchir les portes de l'éternité. Cette détermination présente de la vie par le temps n'est pas *bonne* : ce n'est pas là *le bien* que Dieu avait au principe confié à notre liberté. Le mal, c'est donc la vie qui devrait être sans la mort et qui n'est pas sans la mort. C'est encore la vie qui n'a plus son pouvoir de s'élever à l'éternel. C'est l'esprit humain qui ne se laisse pas tirer vers Dieu, abusant de sa liberté, qui lui donne ce pouvoir — et ainsi, entre autres choses, le mal, c'est le doute.

On s'est demandé pourquoi tout le monde n'est pas membre de l'Église de Rome, si elle est le seul moyen de nous élever vers Dieu. La réponse est donnée par le

mal qui nous tient rivés à la terre, et ce mal, en un sens profond, c'est surtout le doute.

Nous croyons que le Christ seul nous donne le sens de la vie, que c'est uniquement par l'Église que la vie a sa raison d'être, que Jésus demeure avec nous tous les jours, que nous sommes en lui et lui en nous : pourquoi ces vérités souvent nous touchent-elles si peu ? — Et comment se peut-il que tout le monde ne croie pas aux paroles du Christ, à l'enseignement de l'Église ? Si la foi n'est accessible qu'à celui qui sait être enfant, pourquoi ne croit-on pas saint Paul qui, philosophe, se met néanmoins à la portée de l'homme de la rue ? Comment nous-mêmes, qui possédons la foi, sommes-nous si peu pris par l'Amour que cette foi nous manifeste ? Comment se peut-il que nous soyons froids et distraits au moment même où notre cœur devrait éclater en joie, dans le mystère de la divine union ? N'est-ce pas uniquement de notre faute ? Et cette faute ne consiste-t-elle pas surtout dans le doute ?

Hors de l'Église on croit que le doute peut avoir raison. Le croyant sait que le doute a tort, mais, pour autant, il n'en est pas délivré.

Que le doute existe, qu'il demeure longtemps, que seuls les grands saints en soient délivrés, que ce combat avec lui ne finisse point par l'assentiment de la foi, c'est en somme la garantie de notre liberté. Autrement on pourrait croire que, par l'Église, tout en sortant de la forme terrestre de la nécessité, on retomberait dans une nécessité d'un autre ordre, sur un plan spirituel. Non que la foi comporte le doute en elle-même : sa certitude est absolue, ayant en Dieu son appui. Mais la foi trouve le doute *en nous* : la lumière du Christ vient dans nos ténèbres, et nos ténèbres lui résistent. Pour recevoir la foi un effort est requis : *la bonne volonté*... Or le doute fait dans notre cœur le contrepoids de la foi, c'est lui qui retient la bonne volonté.

Certes le doute, même en nous, est incompatible avec

l'*acte* de foi : nous ne pouvons tout ensemble douter et croire — mais l'acte de foi laissant l'esprit dans la ténèbre ne peut nous établir définitivement dans la vérité première, qui nous fixera seulement dans la vision de gloire : l'esprit dans la foi n'est pas *lié*, il y est en mouvement de recherche et d'inquiétude vers la possession parfaite de la vérité qui l'attire. Le doute, sous l'action de la foi vive, doit prendre la forme d'une interrogation amoureuse et pleine de désir : celle que lui donne saint Augustin quand il demande : « Que m'es-tu, mon Dieu ? Pitié, que je parle ! Que te suis-je moi-même, pour que tu me commandes de t'aimer et, si je ne le fais, tu t'irrites contre moi et me menaces d'immenses misères ? » (Confessions, I, IV, 5.) Mais sous l'action de la peur le doute peut prendre la forme du mal : alors il nous plante les pieds en terre, en nous faisant croire que, peut-être, notre raison n'a pas tort si elle croit savoir tout, si, en réduisant à rien le mystère, elle nous rattache aux choses les plus banales, qui paraissent nous donner de la certitude et de l'assurance dans la vie. Par le doute — qui est refus du mystère — nous ne croyons plus, alors, qu'à ce qui est évident pour la raison, qu'à ces choses dont l'existence est avérée, qui nous font mal à la tête si d'aventure nous voulons en nier la réalité et la résistance. Et quoique le doute ne puisse que se contredire, quoique la raison même puisse partout montrer l'existence du mystère, il faut un effort bien grand pour accepter ce mystère *dans toute sa plénitude*, pour garder un sentiment de tranquillité dans le *rien de l'inconnaissance*. Rien, vraiment rien, cela fait peur, et le doute revient, on se réfugie vers les évidences pauvres. Si c'est donc d'une certaine manière par le doute que nous pouvons venir à la foi — puisqu'il rend possible la liberté, le mouvement vers la foi et dans la foi —, c'est aussi le doute qui arrête la venue de la foi et lui ferme l'esprit de l'homme.

Et c'est ainsi que la culture, tout en étant une éléva-

tion implicite vers Dieu et vers l'Église, se trouve attachée à la terre par le doute. C'est-à-dire que, dans l'histoire de l'humanité, nous voyons ces deux tendances, parfois collaborant, presque toujours en lutte : la foi et le doute, le sens du mystère et l'esprit critique, la religion et la science, le Christ et Judas.

Puisque le mal et le doute sont des choses réelles, des choses incarnées, ils ont leur forme : *réels*, ils ne peuvent être entièrement mauvais; ayant leur *forme*, ils se rattachent au bien. C'est le bien seul qui vraiment existe : pour autant qu'une chose est là, elle ne peut y être que par Dieu. Seulement, tout en existant par lui, elle peut s'être détournée de lui.

Le mal, disons-nous, n'existe jamais sans le bien. Mais le mal que nous faisons ne se relie jamais au bien pur par une courbe géométrique, continue, ascendante. Il s'y relie par des actes distincts qui sont plutôt des *sauts*, qui tous ont leur forme, qui toujours sont autre chose que le bien pur et que le mal pur, qui vont eux-mêmes se diversifiant à l'infini, aucun ne ressemblant à l'autre; actes mêlés de bien et de mal, actes impurs, bigarrure inconnaissable en sa variété prodigieuse, multitude vraiment innombrable et désordonnée. Mais pour si mauvaises que puissent être ces phases de péché qui forment la trame de notre existence, elles se relient toutes mystérieusement dans l'unité de notre âme, et par elle c'est à Dieu qu'elles se relient : car Dieu ne cesse de contenir cette âme dans l'être, de lui donner pouvoir d'agir et de l'attirer vers la libération.

Si cela vaut pour la vie personnelle de l'homme, cela vaut aussi pour l'histoire de l'humanité. D'un certain point de vue, nous ne voyons dans la civilisation que la divergence, la multiplicité infinie des formes. Mais plus on va au fond des choses, plus on voit aussi comme elles

se relient par leur essence. Si alors on regarde bien, on voit qu'effectivement c'est là où le sens religieux est en vigueur que la vie a de la force : *ce n'est que par le sens du mystère que la vie vraiment existe.*

Le mystère, l'énigme de la vie... Vous êtes en train de faire quelque chose, vous cherchez, vous ne savez par où commencer. Vous agissez comme de coutume, comme on vous a appris à le faire, mais cela vous donne comme un sentiment d'oppression. Et soudain vous jetez tout votre travail à terre, vous recommencez. Vous vous trouvez maintenant dans un vide, vous ne vous appuyez à rien de tout ce qui vous paraissait inébranlable et sûr. Il n'y a que des ténèbres, mais c'est par elles qu'il faut passer, et, sans savoir comment, le vrai travail commence. Il n'y a rien, mais dans ce rien on est à l'aise : on crée dans ce rien, on invente. Il vous arrive alors de regarder votre œuvre, de vous rassurer et de vous dire : maintenant je n'ai qu'à continuer. Vous croyez avoir trouvé l'appui : voilà de nouveau que tout vous manque, il faut s'élancer dans un nouveau vide. Ainsi toute la vie est une lutte qui ne peut arriver à bonne fin que par le courage aveugle, que par la confiance au mystère, un je ne sais quoi qui toujours se dérobe là, au moment où nous commençons d'avoir confiance en nous-mêmes ou en tout autre chose; un je ne sais quoi qui se donne si nous ne voulons que nous donner.

Se donner, se fier au mystère, c'est là ce qui fait la vie. C'est ce qui fait la grandeur de la culture grecque, de la culture égyptienne, de la culture française, de toute culture. Les Grecs... Lisez ces quelques lignes de Plutarque qui nous racontent comment s'élevait de la plaine, avant la bataille décisive de Salamine, un nuage plein d'une rumeur sacrée, comme de voix qui célébraient la fête des grands mystères d'Éleusis. Il y a dans ces quelques mots, comme ils sont là dans cette écriture grecque, nue, dépouillée, quelque chose qui va au fond de l'âme, qui est vrai. Ce sentiment du divin, nous le

retrouvons en tout ce qui fit leur grandeur, dans leur statuaire antique, dans leur tragédie, dans leur épopée. Et d'autre part, ce qui a fait leur décadence, n'est-ce pas ce sentiment de repos, de tranquillité qui caractérise la vie de générations *arrivées*? L'ataraxie, prêchée par leurs philosophes stoïciens et épicuriens, n'est pas entièrement à condamner, elle est née d'un besoin religieux ; mais n'a-t-elle pas dégénéré en un sentiment de sécurité ? L'assurance, la confiance en soi-même, voilà ce qui fait la décadence de la culture : il lui manque alors l'inquiétude et le mouvement vers l'inconnu, l'espérance, l'invention.

Et si c'est le sens du mystère qui fait sa grandeur, si ce mystère est divin, si ce mystère est Dieu même, si l'élévation vers le mystère n'est possible que par l'aide de Dieu, si Dieu en tant qu'il nous aide est le Verbe Incarné, le Fils, si lui, le Fils, nous a donné l'Église, n'est-ce pas mystérieusement vers lui, vers son corps, que la culture du monde entier se dirige, pour autant qu'elle est authentiquement un effort vers la libération ?

Ce n'est pas l'aspect extérieur de l'Église catholique qui me donnerait raison. Les faux artistes catholiques foisonnent. La bigoterie et la mesquinerie nous étouffent, mais ce n'est pas ça qui fait l'Église. Ces laideurs défigurent les chrétiens, elles n'atteignent pas l'Église.

D'autre part, si c'est vers l'Église que la culture se dirige, si c'est en elle seule qu'elle peut trouver son triomphe, cela ne veut pas du tout dire que l'Église soit la culture en sa plus haute forme : l'Église est infiniment plus qu'une culture, et elle est autre chose. C'est par elle que les cultures s'élèvent vers Dieu, c'est en elle que tous nous sommes tirés en haut, et si la culture a toujours été sujette aux décadences, jamais l'Église n'a souffert leur atteinte. Les maux qui rongent les civilisations et dévorent ses enfants mêmes lui sont extérieurs, ils ne sont pas en elle. Elle est, dans sa pure essence, le Christ mystique, ou, selon une autre image, l'épouse

sans tache et sans ride; à son sommet, en son chef, l'Église c'est Dieu même fait homme, Dieu donné aux hommes, uni aux saints, ne formant plus avec les saints qu' « une seule personne mystique », comme dit saint Thomas. — Ainsi ne confondons pas avec l'Église ni la culture, ni l'extérieur même de l'Église. L'Église, en son mystère, demeure le centre du monde, elle donne à la vie son vrai sens, et au monde sa vraie figure et sa forme, elle est la vraie mesure du monde. Toutes les théories philosophiques du monde se concentrent autour d'elle, toutes elles ont un peu raison, toutes elles se trompent un peu. Toutes les religions du monde ont en elle leur fin, le terme vrai de leurs aspirations au divin. Tous les peuples du monde énigmatiquement regardent vers le Christ, c'est lui qu'ils attendent. C'est la révélation de l'Église qui serait tout à coup la consolation du monde si l'Église apparaissait au monde dans la splendeur qu'elle tient du Christ.

Mais pourquoi l'Église n'apparaît-elle pas au monde? Parce que le monde souffre d'inertie. Ce n'est qu'en repoussant l'inertie, qu'en se donnant au mystère qu'on reçoit la vie, et le monde se réfugie vers la terre, revient aux certitudes pauvres. Et pourtant il ne peut se passer de mystère, il lui faut des « mystiques ». Le monde est en balancement entre le doute et la foi, entre la certitude terrestre et l'inquiétude du divin. Qui révélera l'Église au monde, qui dirigera la culture vers sa libération? Ce n'est que par le courage qu'on pourra réussir dans cette tâche d'amour.

J. Hage.

Intuition mystique et foi théologale

Plus encore que la connaissance religieuse en général, la contemplation mystique pose le difficile problème de la foi, lumière et objet. L'expérience mystique semble révéler un dualisme irréductible entre l'intuition mystique et la foi théologale. Quiconque a une foi vive peut connaître un jour la véritable angoisse de ne savoir comment agréer, dans son commerce personnel avec le Dieu vivant, le pesant conceptualisme des formules dogmatiques et théologiques, insuffisantes et multiples, proposées (sinon imposées) de l'extérieur par un magistère qui ne peut intervenir dans cette intimité où se conçoit le « oui » cordial qui se dit d'esprit à Esprit. C'est un fait que parfois les vrais mystiques — et à coup sûr les faux — ont tendance, sinon à rejeter, du moins à négliger l'enseignement dogmatique et théologique au profit de l'absolue et inviolable simplicité de leur intuition, d'autant plus riche, pensent-ils, qu'elle est plus dépouillée de toute image, de tout concept et de tout raisonnement, simple regard ineffablement fixé dans la nuit d'un vivant et divin mystère. Et pour peu que l'on force l'antinomie entre « la formulation distincte » et « l'expérience obscure », ne doit-on pas aller logiquement jusqu'à distinguer une « foi dogmatique » inférieure et une « foi mystique » supérieure, ayant chacune sa lumière et son contenu propres, comme deux connaissances tellement hétérogènes qu'il faudrait abandonner la première pour la seconde, au risque de s'évader de l'orthodoxie et par sur-

croît de méconnaître les lois de l'esprit humain? Cette conception extrême est totalement irrecevable. Il reste cependant qu'un problème réel se pose à l'historien des doctrines chrétiennes et au théologien : l'intuition mystique est-elle réductible à la foi théologale?

On ne peut bien l'aborder que par le témoignage même et l'enseignement des mystiques.

Le théologien, en effet, ne peut rien construire en dehors et indépendamment de ce qui lui est donné. S'il se pose des questions, ce ne peut être qu'en restant en contact permanent avec un objet réel, présenté par la révélation et connu par la lumière de foi. C'est là le lieu constant de son invention. Comment pourrait-il autrement parler de façon vivante de la grâce, de la foi, de toutes les autres réalités surnaturelles? Encore faut-il savoir qu'il s'agit autant d'un recours à des faits qu'à des idées, à une économie, à une vie, la vie chrétienne, incarnation et présence continuées du Christ dans l'Église : il y a l'Évangile écrit et commenté, il y a l'Évangile vécu, et pas seulement au premier siècle, mais tout le long des siècles. En authentique science théologique, ce n'est point facultatif, outre les principes de foi proprement dits, d'avoir comme atmosphère l'expérience chrétienne : c'est nécessité de nature, nécessité vitale. Ainsi donc paraît-il tout normal, au principe d'une étude sur la contemplation mystique — et pour bien poser la question — de retourner, comme à un fait, comme à un « donné », comme à une source généreuse et souvent savoureuse, à l'expérience des mystiques chrétiens telle qu'ils la livrent dans leurs écrits. L'expérience introduit normalement à la doctrine.

I. Le témoignage et l'enseignement des mystiques

Il semble légitime de présenter séparément le témoignage brut, en quelque sorte, des mystiques, et l'ensei-

gnement de certains d'entre eux. Une humble fille ne traduit pas son expérience comme un maître qui a fait des études et doit communiquer aux autres les fruits de sa propre expérience. Ici l'on « théorise » plus ou moins sur le donné pur qu'est l'expérience personnelle ou l'expérience d'autrui, et l'on fournit des explications psychologiques, voire métaphysiques et théologiques, des faits mystiques. Là on décrit plutôt sous le mode narratif, et, autant qu'on le peut, à l'aide d'images, ce qui se passe dans la rencontre de l'âme avec Dieu. Même une sainte Thérèse d'Avila ou une sainte Marie-Madeleine de Pazzi (dont les révélations ont cependant un caractère intellectualiste) ne s'expriment pas comme le saint Jean de la Croix de la *Montée du Carmel* ou de la *Nuit obscure*. Si cette distinction entre le témoignage et l'enseignement des mystiques est moins utile dans une description sommaire de leur expérience, elle est néanmoins capitale pour un examen critique de ce donné.

Dans la présente étude ne seront présentés que quelques textes brefs, mais significatifs. Ils suffiront à nous fournir la base concrète du problème qui nous occupe.

A) *Témoignage de quelques mystiques.*

Prenons l'*Imitation*, où l'expérience mystique se trouve condensée avec tant de vigueur. Il apparaît que l'auteur — vrai mystique, et mystique orthodoxe, certes — manifeste un certain dédain pour toute connaissance claire de Dieu, celle surtout que l'on acquiert près des maîtres humains et près des créatures, et il n'est pas éloigné de déprécier tout ce qui ressemble à un formulaire (on pourrait presque dire : à des formules dogmatiques) au profit du verbe intérieur et d'une intelligence supérieure.

On lit au ch. III du livre I, sur la doctrine de vérité :

> Heureux celui que la vérité instruit elle-même, non par

des figures et des paroles qui passent, mais en se montrant telle qu'elle est.

Notre raison et nos sens voient peu, et nous trompent souvent.

A quoi servent ces disputes subtiles sur des choses cachées et obscures qu'au jugement de Dieu on ne vous reprochera point d'avoir ignorées...

Que nous importe ce qu'on dit sur les genres et les espèces?

Celui à qui parle le Verbe éternel est délivré de bien des opinions...

O Vérité, qui êtes Dieu, faites que je sois avec vous dans un éternel amour.

Souvent j'éprouve un grand ennui à force de lire et d'entendre : en vous est tout ce que je désire, tout ce que je veux.

Que tous les docteurs se taisent; que toutes les créatures soient dans le silence devant vous : parlez-moi seul.

Plus un homme est recueilli en lui-même, et dégagé des choses extérieures, plus son esprit s'étend et s'élève sans aucun travail, parce qu'il reçoit d'en-haut la lumière de l'intelligence...

L'humble connaissance de vous-même est une voie plus sûre pour aller à Dieu que les recherches profondes de la science.

Au livre III, ch. II : « Que la vérité parle au-dedans de nous sans aucun bruit de paroles », l'auteur ajoute dans un passage splendide :

Que Moïse ne me parle point, ni aucun des prophètes; mais vous plutôt, parlez, Seigneur mon Dieu, vous la lumière de tous les prophètes, et l'esprit qui les inspirait. Sans eux vous pouvez seul pénétrer toute mon âme de votre vérité; et sans vous, ils ne pourraient rien.

Ils peuvent prononcer des paroles, mais non les rendre efficaces.

Leur langage est sublime, mais si vous vous taisez, il n'échauffe point le cœur.

Ils exposent la lettre, mais vous en découvrez le sens.

Ils proposent les mystères, mais vous rompez le sceau qui en dérobait l'intelligence.

Ils publient vos commandements, mais vous aidez à les accomplir.

Ils montrent la voie, mais vous donnez des forces pour marcher.

Ils n'agissent qu'au dehors, mais vous éclairez et instruisez les cœurs.

Ils arrosent extérieurement, mais vous donnez la fécondité.

Leurs paroles frappent l'oreille, mais vous ouvrez l'intelligence.

Que Moïse donc ne me parle point; mais vous, Seigneur mon Dieu, éternelle vérité, parlez-moi...

C'est là un riche écho de certaines paroles de saint Bernard dont l'éloquent témoignage mériterait d'être rapporté plus au long. Écoutons-le un instant :

Le Verbe est venu en moi — je suis insensé de dire ces choses —, et il est venu plusieurs fois. J'ai senti, je me souviens, qu'il était là... Vous me demandez comment j'ai pu connaître sa présence. Entrant en moi, le divin Époux ne fait pas sentir sa venue par des signes extérieurs, par le bruit de sa voix ou de ses pas. Je connais sa présence au mouvement de mon cœur. En éprouvant l'horreur du péché, je reconnais la puissance de sa grâce; en réformant ma vie, j'expérimente sa bonté et sa douceur, et le renouvellement intérieur qui en est le fruit me fait percevoir sa beauté incomparable. (Cité par F. Vernet, *La Spiritualité médiévale*, p. 150.)

Ne s'agirait-il pas d'une expérience immédiate de Dieu par sa présence dans l'âme? Et est-ce cela la contemplation mystique?

Mais voici l'expérience de la *bienheureuse Angèle de Foligno* († 1309) :

Un jour, dit-elle, mon âme fut ravie et je voyais Dieu dans une telle clarté, avec une plénitude si parfaite que

jamais il ne m'était apparu ainsi. A ce point l'amour disparut; je perdis celui que je portais jusque-là; je devins sans amour. Et puis je vis Dieu dans une ténèbre, et la ténèbre venait de ce qu'il est un bien qui dépasse tout ce que l'on peut se figurer ou penser. Rien de ce que l'on peut se figurer ou penser n'approche de lui... Souvent donc je vois Dieu de cette façon et dans ce bien qui ne peut être exprimé par la bouche ni conçu par le cœur... L'âme... ne voit absolument rien qui se puisse exprimer ni même concevoir ; elle ne voit rien et elle voit tout. La ténèbre même est une garantie de la valeur suprême de ce bien. Plus elle est profonde, plus l'on voit qu'il dépasse tout... Dans l'immense ténèbre, je vois la Trinité Sainte... Quand j'en suis là, je ne me souviens plus de l'humanité de Jésus-Christ, du Dieu-Homme, ni de quoi que ce soit qui ait une forme. Je vois tout et je ne vois rien. (Cité par le P. Joret : *La Contemplation mystique*, pp. 233 et suiv.)

Vision dans la ténèbre au-dessus de la pensée, tel est le témoignage d'une mystique décrivant son expérience contemplative. Les docteurs mystiques produisent des affirmations encore plus fortes comme nous allons le constater.

B) *Enseignement de quelques mystiques théoriciens.*

On se contentera de présenter ici quelques textes fondamentaux. L'enseignement, qui ressort de ces formules massives, de ces textes, plaide en faveur du non-savoir mystique et même d'une négation des concepts, inconnaissance nécessaire, prétendent nos auteurs, à la véritable contemplation infuse, qu'ils nommeraient volontiers vision sans intermédiaire. Cette inconnaissance serait la condition même d'une « sur-connaissance », laquelle se produit quand on a renoncé à toute connaissance distincte, à toute connaissance intellectuelle.

En ce domaine, Denys est le maître par excellence des mystiques. Or Denys, encourageant son cher Timothée à

s'exercer sans relâche aux contemplations mystiques, lui dit ceci :

> Laissez de côté les sens et les opérations de l'entendement, tout ce qui est matériel et intellectuel, toutes les choses qui sont et celles qui ne sont pas, et d'un essor surnaturel, allez vous unir, aussi intimement qu'il est possible, à Celui qui est élevé par-dessus toute essence et toute notion. Car c'est par l'extase absolue hors de vous-même et de toute chose que, rejetant tout, délivré de tout, vous serez élevé à la lumière suressentielle de la Ténèbre divine... (*Théologie Mystique*, ch. I, 1.)

Pour atteindre l'Être divin, ce Sur-Être, au-dessus de toute intelligence, l'entendement doit se renier lui-même, abandonner ses méthodes habituelles de penser et renoncer à toute conception : alors seulement l'âme « subit les choses divines » : c'est le « *pati divina* » (*Noms divins*, II, 9).

Ceci est un point de doctrine que l'on va retrouver constamment chez d'autres grands théoriciens de la mystique, chez un Ruysbroek, par exemple, au XIV^e^ siècle, et un peu plus tard chez un saint Jean de la Croix, pour nous en tenir à ces deux maîtres qui se trouvent au principe l'un et l'autre de courants mystiques importants.

Ruysbroek, fort d'une expérience personnelle très vive et d'une formation théologique solide, parle en un style vigoureux, presque à la façon d'un métaphysicien, comme les dominicains rhénans, tel Tauler, qui, à la même époque, traitaient de mystique en vrais spéculatifs.

> Pour que l'esprit puisse contempler Dieu par Dieu lui-même, sans intermédiaire, dit Ruysbroek,... il faut s'être perdu soi-même en une absence de modes et une ténèbre, où tous les esprits contemplatifs sont engloutis fruitivement, incapables de jamais se retrouver eux-mêmes selon le mode de créature. C'est dans l'abîme de cette ténèbre où l'esprit aimant est mort à lui-même, que commencent la

révélation de Dieu et la vie éternelle. Car c'est là que brille et qu'est engendrée une lumière incompréhensible, le Fils de Dieu même, en qui l'on contemple sans fin. (*Ornement des Noces*, l. III, ch. II.)

Parfois, dit-il encore,... l'homme intérieur, par inclination fruitive, rentre en soi-même d'une manière simple, au-dessus de toute activité et de toutes vertus, pour s'appliquer à un regard simple dans l'amour de jouissance. Et là il rencontre Dieu sans intermédiaire. Et de l'unité de Dieu brille en lui une lumière simple, et cette lumière se montre ténèbre, nudité et rien. Dans cette ténèbre, l'homme est enveloppé et il s'enfonce dans un état sans modes, où il est perdu. Dans la nudité, toute considération et distinction des choses lui échappe, et il est informé et pénétré d'une clarté simple... Dans cet état d'union en l'Esprit de Dieu, cet homme sent naître en lui un goût de fruition, et il est mis en possession de l'essence divine... (*Ibid.*, liv. II, ch. LXXI.)

Cela mène droit à une intuition réelle de l'essence divine, à la vision sans intermédiaire au-delà de toute forme créée. Est-ce cela la connaissance surnaturelle terrestre dans la contemplation mystique?

Avec *saint Jean de la Croix*, enfin, la rigueur de la doctrine semble poussée à l'extrême. Le Docteur de la Nuit, du Rien, ne craint pas de systématiser avec une logique impitoyable, exigeant le vide de l'entendement humain, la renonciation à toute compréhension distincte, « l'anéantissement selon la lumière naturelle », au bénéfice de la « contemplation obscure » et de « l'intelligence des choses d'après la lumière divine ».

L'âme doit se vider, complètement et volontairement, dit saint Jean de la Croix, de tout ce qu'elle peut assimiler, que cela vienne d'en haut ou d'en bas... C'est là son action à elle... Il faut qu'elle reste dans l'obscurité comme un aveugle... (*Montée du Carmel*, l. II, ch. III.)

Délaisser ces divers modes de savoir et passer au non-savoir, voilà ce qu'il faut pratiquer... C'est passer au terme et laisser le moyen, c'est entrer en ce qui n'est point moyen

et qui est Dieu. En effet, en y arrivant, l'âme n'a plus ni mode, ni façons d'agir, et ne saurait s'y attacher... Après avoir eu le courage de franchir sa limite naturelle, à l'intérieur et à l'extérieur, elle entre dans le surnaturel illimité, qui n'a aucun mode, en possédant en substance tous les modes. (*Ibid.*, ch. IV.)

Pour arriver à la transformation surnaturelle, l'âme doit entrer dans l'obscurité, non seulement relativement aux créatures, mais relativement à ce que la raison peut connaître de Dieu. Il faut qu'elle reste dans l'obscurité, comme un aveugle, s'appuyant sur la Foi obscure, la prenant comme lumière et guide, elle ne peut s'aider d'aucune des choses qu'elle comprend, goûte, sent ou imagine... La Foi domine toutes ces idées, ces goûts, ces sentiments et images. Si l'âme ne veut pas éteindre ses lumières, en leur préférant l'obscurité totale, elle n'arrivera pas à ce qui est supérieur, c'est-à-dire à ce que la Foi enseigne... L'âme se crée de grands obstacles dans son ascension vers ce haut état d'union avec Dieu quand elle s'appuie sur des raisonnements, ou s'attache à son jugement ou vouloir. (*Ibid.*, ch. III.)

Il faut bien me comprendre. L'Esprit-Saint éclaire l'intelligence recueillie dans la mesure de ce recueillement. Or, le recueillement le plus parfait est celui qui a lieu dans la Foi, et le Saint-Esprit ne se communique en rien plus que dans la Foi... Par l'intelligence, on peut être instruit de deux ou trois vérités; par la Foi, c'est l'enseignement de la sagesse divine, c'est le Fils même de Dieu qui est communiqué à l'âme... S'occuper de choses claires pour l'esprit et de peu de valeur, c'est s'interdire l'accès à l'abîme de Foi, où Dieu, dans le secret, instruit surnaturellement l'âme... (*Ibid.*, ch. XXVIII.)

Ces textes paraissent catégoriques. Que si saint Jean de la Croix parle de la Foi, ce ne semble point être de la foi qui meuble l'esprit de connaissances distinctes, ni, bien entendu, de la théologie qui applique « la force de l'intelligence à ce qui est révélé surnaturellement ». Mais il a en vue la seule Foi pure, nue, obscure, abyssale, « unique moyen de consommer l'union avec Dieu ». Ce

n'est plus la foi « telle que les croyants vulgaires la vivent », serait-on tenté de dire avec M. J. Baruzi (1), mais bien la « Foi mystique » (2).

Multiplier les textes serait répéter sans cesse la même doctrine mystique. Il est préférable de résumer à la fois le témoignage et l'enseignement des mystiques en disant qu'ils insistent manifestement sur deux caractères corrélatifs qui semblent essentiels à la contemplation mystique au moins à son sommet : ils parlent d'une part de « l'ignorance ténébreuse » (Suso), du « nuage de l'inconnaissance » (anonyme anglais du XIV^e^ siècle), de « la connaissance mystique obscure et confuse » (saint Jean de la Croix); et d'autre part ils affirment que « cette mystérieuse ténèbre est cependant la lumière essentielle » (Tauler), qu'il existe une sorte d'intuition immédiate de Dieu, une « vision » de l'essence divine (Ruysbroek, B^se^ Angèle de Foligno). C'est « le paradoxe de la connaissance par inconnaissance », a-t-on dit à propos du pseudo-Denys.

Cela va si loin que *sainte Marie-Madeleine de Pazzi*

(1) Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2^e^ éd. (1931), p. 509.

(2) Baruzi, *op. cit.*, p. 511. « La foi pure telle que l'entend saint Jean de la Croix, ose écrire cet auteur, ne nous conduit pas seulement par-delà les données de notre pensée normale, c'est par-delà le monde surnaturel qu'elle s'élance » (p. 510). Et encore : « La Foi, en son essence, est une sorte de catégorie mystique. Et tout, même l'état théopathique, s'accomplira grâce à elle. Foi que toute formule trahirait, et que ne circonscrit pas un dogmatisme... Cette Foi rejoindra, il est vrai, un donné théologique. Et Jean de la Croix nous rappelle que, selon les théologiens, la foi est une habitude de l'âme tout ensemble certaine et obscure. Qu'entend-il ici par certitude? Un consentement de l'âme à une parole entendue, parole dont la signification nous est aussi inintelligible qu'à un aveugle-né la qualité d'une couleur » (p. 446). Baruzi continuait dans la première édition seulement (1924), p. 456 : « Et, de la sorte, se combinent la plus grossière soumission à une autorité externe et une intime élaboration à laquelle ne préexiste aucune matière. »

déclare qu'il y a « disparition de la foi ». Voici ce dernier texte :

> Par la communication de mon essence, dit le Père à l'âme, je répands en vous une connaissance de moi si profonde, si claire et si intime qu'elle vous force en quelque sorte d'avouer que vous n'avez plus la foi; et c'est ce que j'appelle la disparition de la foi; parce que cette connaissance est tellement claire qu'elle paraît moins appartenir à la foi qu'à la vision... Le vêtement de l'âme privée de la foi est donc le mien composé de lumières et de ténèbres, et elle s'en glorifie; mais comment? Elle se glorifie de ne pas connaître Dieu : voilà les ténèbres; et cependant elle le connaît si bien qu'elle en perd en quelque sorte la foi : voilà la lumière. Elle croit comme si elle voyait. Or, celui qui voit n'a plus la foi, puisque la foi consiste à croire ce qu'on ne voit pas; et, d'un autre côté, elle voit qu'elle ne connaît rien, eu égard à l'abîme immense et infini de mes perfections qu'elle ne peut sonder. Elle est donc tout à la fois dans la lumière et dans les ténèbres, et c'est là précisément cette grande foi sans foi dont je vous ai parlé.
>
> — O disparition de la foi, s'écrie l'âme, que vous êtes peu connue. (Sainte Marie-Madeleine de Pazzi, *Œuvres*, p. IV, ch. XVII.)

Au terme de cette enquête, ne semble-t-il pas, de l'aveu même de ceux qui ont l'expérience de la contemplation mystique et qui essayent d'en rendre compte, que cette contemplation a lieu en dehors et au-delà de la façon normale pour l'homme sur terre de penser et de connaître Dieu? Une « foi sans foi », cela veut-il dire union à Dieu par une foi subjective qui n'est autre que la communication à l'esprit de l'essence même de Dieu, et sans l'intermédiaire embarrassant et inutile d'une foi objective, « spéculaire et énigmatique »? Est-ce donc que dans la contemplation mystique l'esprit rencontre Dieu abstraction faite des idées de la foi (1)? — A la

(1) Entrant dans une étude plus vaste et plus complète, cette pre-

lumière de saint Thomas, nous voudrions maintenan répondre à cette question.

II. — La contemplation mystique, connaissance de foi théologale

Saint Thomas, il est vrai, n'a pas traité *ex professo* c problème du rôle de la foi dans la contemplation. Mais i n'est que de recourir, pour connaître sa pensée sur c point, aux endroits où il parle de la connaissance surna turelle de Dieu, bien qu'il ne soit pas toujours facile d tenir ensemble tous les éléments de sa doctrine ni d percevoir en quelle mesure et en quel sens on peut parle de la valeur mystique de l'intellectualisme de saint Tho mas. Il ne s'agit même pas ici de tout dire sur la foi e sur les dons, ni d'entrer à ce sujet dans de profond développements. Il semble préférable dans cette étude d bien marquer les points assurés, les étapes certaine d'une recherche.

En cette recherche, il importe d'insister tout d'abor avec saint Thomas sur un point décisif, savoir l'incom patibilité de la foi et de la vision. Que le régime de l connaissance surnaturelle de Dieu sur terre soit unique ment celui de la foi non de la vision, du même coup l contemplation mystique elle-même prend nécessaire ment place dans l'ordre de la foi théologale. Il faut dir

mière partie comprendrait une enquête historique et exégétique d plus d'envergure. Il y aurait lieu en particulier de reconnaître dan leur contexte total les courants intellectualistes et antiintellectua listes, par exemple (pour employer des vocables à caractère unila téral inconnus du Moyen Age, mais significatifs cependant), et le conflits qui, périodiquement, et presque à tous les siècles, renaissen du fait qu'on insiste trop sur un des aspects de la réalité toujour complexe. Et l'on devrait aussi faire l'exégèse de tel ou tel text plus important, je pense spécialement au Second livre de la *Monté du Carmel*, en ce qui concerne saint Jean de la Croix.

alors que la contemplation mystique est connaissance de foi et qu'elle en supporte les conditions inaliénables.

1. Toute connaissance surnaturelle de Dieu sur terre étant connaissance de foi, la contemplation mystique l'est aussi.

A) *Position de la Foi.*

Gratuitement appelé à la béatitude surnaturelle, l'homme est richement pourvu par Dieu de principes surajoutés à la nature, véritable réplique de l'organisme naturel, qui ordonnent vitalement et de l'intérieur la créature raisonnable à sa fin surnaturelle. En regard d'une telle fin, une adaptation s'impose évidemment, à commencer par l'intelligence. Ne faut-il pas de toute première nécessité que je connaisse ma fin ultime pour orienter vers elle toute ma vie? La foi, vertu théologale, représente cette adaptation initiale de l'intelligence, — de là sa primauté parmi toutes les vertus (1). Au surplus, elle répond, la foi, à une exigence propre de cette fin surnaturelle, laquelle consiste dans la vision de l'essence divine. On n'accède pas d'emblée à cette plénitude de connaissance : il y a lieu d'abord que je sois disciple, docilement, et que je croie, sous peine de ne point participer un jour en plénitude à la science du Maître divin, sous peine de ne point voir Dieu. La foi, enseignement par témoignage, est cette initiation progressive, et d'ailleurs provisoire. « Assimilation à la connaissance intime de Dieu du fait que nous adhérons à la Vérité première pour elle-même (2) », elle inaugure en notre esprit la vie de connaissance qui sera notre éternelle béatitude : « La vie éternelle, c'est qu'ils vous connaissent, vous, le seul

(1) « *Per se* quidem inter omnes virtutes *prima* est fides » (II^a-II^{ae}, q. 4, a. 7).

(2) *Comm. in Boet. de Trinit.*, q. 2, a. 2 (Parme, XVII, 360 *a*).

vrai Dieu (1). » Aussi doit-on tenir cette vertu théologale, première source de vie divine, comme le fondement de toute la vie spirituelle (2).

B) *Foi et vision.*

Mais autant il faut affirmer la réalité de la connaissance surnaturelle grâce à la « lumière » de la foi (3), autant il faut maintenir que cette lumière, imparfaitement participée sur terre, ne permet qu'une connaissance imparfaite : « L'imperfection de la connaissance est essentielle à la foi ; c'est, dans sa définition : la foi, substance (ferme assurance) de ce que l'on espère, conviction de ce qui ne se voit pas (4) ». — « Nous savons bien, nous rappelle saint Paul, que, aussi longtemps que nous habitons ce corps, nous sommes engagés dans un voyage qui nous tient éloignés du Seigneur. Nous vivons sous le régime de la foi et non de la claire vue (5). » Pour le voyageur, pour le pèlerin, le terme est absent, à distance ; Dieu est présent seulement à qui entre dans la patrie (le mot « comprehensor », opposé à « viator », indique bien cette prise de possession par la vision). Le croyant n'atteint Dieu que d'une façon spéculaire et énigmatique ; le

(1) Joan., XVII, 3. Cf. *De Veritate*, q. 14, a. 1, corp. : « Fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus assentire. »

(2) « Fides... est prima inchoatio et fundamentum quoddam quasi totius spiritualis vitae, sicut substantia est fundamentum omnium entium » (*De Verit.*, q. 14, a. 1, ad 1).

(3) « ... Lumen quoddam, quod est habitus fidei, divinitus menti humanae infusum... Lumen fidei, quod est quasi sigillatio quaedam primae veritatis in mente » (*in Boet. de Trinit*, q. 3, a. 1, ad 4 ; Parme, XVII, 367 *a* et *b*).

(4) I^a-II^ae, q. 67, a. 3 : « Imperfectio cognitionis est de ratione fidei Ponitur enim in ejus definitione : fides enim est « substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium », ut dic. ad Hebr., XI, 1. »

(5) II Cor., V, 6-7.

bienheureux voit l'essence de Dieu et jouit du face à face (1). La foi s'accorde avec la vision dans un même genre de connaissance, la connaissance surnaturelle de Dieu, et en ce sens la vision est dans la ligne de la foi, et la foi prépare à la vision; mais d'un côté l'on ne voit pas encore, de l'autre on voit, d'où une radicale différence par quoi se distinguent nettement en deux espèces foi et vision (2). Il y a là deux modes de connaissance exclusifs l'un de l'autre, l'un succédant à l'autre non par transformation ni accroissement, mais par substitution pure et simple (3). « Cette manifestation seule exclut la foi qui rend apparent et fait voir ce sur quoi porte principalement la foi. Or, le principal objet de foi est la vérité première dont la vision fait les bienheureux et succède à la foi (4). » Sans doute dans les deux cas l'objet en lui-même est identique; la Vérité première, que l'on rejoint réellement ici et là. Mais d'une part il y a évidence, de l'autre inévidence. Et sur terre l'objet inévident est atteint dans les concepts et les jugements de la foi — moyen objectif, *medium quo, non quod*; tandis qu'au ciel la lumière de gloire — *quasi medium sub quo* — permet la vision immédiate de l'essence même de Dieu « tel qu'il est ». Entre les deux, foi et vision, il ne peut y avoir aucune zone intermédiaire, aucune autre espèce de connaissance surnaturelle.

Et voilà qui importe grandement à notre sujet. Car l'on doit conclure : la contemplation mystique sur terre ne peut être que connaissance de foi. Aussi bien est-ce l'enseignement très catégorique de saint Thomas (au moins à partir du *De Veritate*, q. 10, et même q. 8, et tout au long de la *Somme théologique*). Sans étudier tous les textes dans le détail, il suffit présentement de retenir les conclusions suivantes :

(1) Cf. I Cor., XIII, 12.
(2) Cf. I^{a}-II^{ae}, q. 67, a. 5.
(3) *Ibid.*, a. 3.
(4) II^{a}-II^{ae}, q. 5, a. 1.

Aucun homme, tant qu'il se trouve en marche vers la béatitude, ne peut voir l'essence divine. « Personne n'a jamais vu Dieu », affirme saint Jean (1). La vision de Dieu suppose qu'on a quitté cette vie mortelle, qu'on est entré définitivement dans la béatitude, que, par la lumière de gloire, l'esprit est uni à l'essence divine comme à sa forme intelligible (2).

Adam même avant la chute — cet homme innocent à qui par ailleurs saint Thomas reconnaît tous les dons possibles — n'a pas échappé à cette loi (3). Il avait la foi (4), ainsi que les anges avant leur entrée dans la gloire (5). Ceci manifeste bien que pour saint Thomas, quiconque se trouve dans l'ordre surnaturel, mais n'a point encore accédé à la béatitude, a nécessairement la foi.

Il y a lieu cependant de maintenir quelques très rares exceptions. Le Christ jouissait sur terre de la vision béatifique, et par conséquent n'a jamais eu la foi (6).

Saint Thomas admet également, au témoignage de l'Écriture (7) interprétée par saint Augustin, que Moïse, le docteur des Juifs, et saint Paul, le docteur des Gentils, par une faveur extraordinaire, — miraculeuse (8) — et tout à fait passagère, ont été élevés, vivant encore dans la chair, mais ne se servant pas alors des sens de la chair à la vision de l'essence divine (9). Ils ont exercé d'une façon transitoire l'acte des bienheureux, mais leur éta

(1) I Jo., IV, 12; Cf. I Tim. VI, 16.

(2) *De Verit.*, q. 8, a. 3, ad 10 et ad 14; q. 10, a. 11; q. 18, a. 1; I[a] q. 12, a. 2 et a. 11. Cf. un texte dans II Sent. d. 23, q. 2, a. 1.

(3) *De Veritate*, q. 18, a. 1.

(4) *Ib.*, a. 3; I[a], q. 95, a. 3; II[a]-II[ae], q. 5, a. 1.

(5) II[a]-II[ae], q. 5, a. 1.

(6) III[a], q. 7, a. 3; q. 9, a. 2; cf. II[a]-II[ae], q. 175, a. 4, ad 2; cf. *De Veritate*, q. 10, a. 11, ad 3.

(7) Num., XII, 5-8, et II Cor., XII.

(8) *De Verit.*, q. 10, a. 11; I[a], q. 12, a. 11, ad 2.

(9) *De Verit.*, q. 12, a. 3 et 4; q. 13, a. 2 sq.; q. 18, a. 1, ad 13 II[a]-II[ae], q. 175, a. 3, 4, 5. Également in II Cor., XII, leç. 2.

habituel n'a pas été changé pour autant et l'on doit dire que, même à ce moment, l' « habitus fidei » (comme aussi l'espérance) demeurait en eux (1). Saint Thomas accepterait à la rigueur que ce même privilège du ravissement (« raptus ») ait été accordé à Adam pendant son sommeil, mais il vaut mieux, pense-t-il, s'en tenir à la négative à cause du silence de l'Écriture (2).

C) *Contemplation mystique, connaissance de foi.*

Si l'on demande maintenant — et saint Thomas se pose lui-même la question (3) — si la vie contemplative, dans l'état présent, peut atteindre à la vision de l'essence divine, la réponse n'est pas douteuse. Exception faite des deux (ou trois) cas de ravissement déjà reconnus, — ravissement qui est une sorte d'intermédiaire entre l'état de la vie présente et celui de la vie future (4), — il faut

(1) II*-II**, q. 175, a. 3, ad 3.

(2) *De Verit.*, q. 18, a. 1, ad 14 ; I*, q. 94, a 1. A propos de l'opinion de S. Thomas d'après laquelle Moïse et saint Paul auraient été admis à une participation transitoire de la vision béatifique, il est bon de remarquer (car certains sont tout prêts de fonder trop exclusivement sur ces quelques textes de S. Thomas leur théorie d'une intuition ou saisie immédiate de Dieu dans le haut état mystique) que l'on tend aujourd'hui à se séparer de cette tradition et que l'on accorde seulement qu'il s'agit d'une très haute contemplation, accompagnée d'une vision intellectuelle sublime. « Nous estimons donc, « salvo meliori judicio », écrit le P. Lavaud, qu'un thomiste n'est aucunement infidèle à l'esprit et à la « solide doctrine » de son maître en gardant sa liberté d'opiner autrement que lui sur ce point, et même en pensant que, si le saint Docteur vivait de nos jours, se sentant plus libre à l'égard de l'autorité toujours exceptionnelle de saint Augustin, il n'en soutiendrait pas aussi nettement l'opinion, mais interpréterait autrement les textes de la Sainte Écriture. » Lavaud, « Moïse et saint Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas? » *Rev. Th.*, XIII (1930), p. 83. Cf. la confirmation de cette position, du même auteur : La vision de Dieu ici-bas par Moïse et par saint Paul, *Ibid.*, pp. 252-256.

(3) II*-II**, q. 180, a. 5.

(4) Il s'agit d'ailleurs d'une faveur extraordinaire, en dehors du

tenir ferme que « la contemplation de la vie présente, en laquelle normalement on a l'usage actuel de ses sens corporels, ne peut aucunement atteindre à la vision de l'essence divine ». Notre auteur, faisant appel aux lois inviolables de la connaissance humaine et qui tiennent à la structure même de l'âme liée au corps, en donne cette raison définitive : « La contemplation humaine, selon la condition de la vie présente, ne peut être sans phantasmes. Il est, en effet, conforme à la nature de l'homme de voir les idées intelligibles dans les phantasmes... Et cette loi, a-t-il soin de préciser, ne se vérifie pas seulement dans la connaissance naturelle, mais pour ce qui regarde les choses mêmes que nous connaissons par révélation (1). » C'est dit sobrement (et d'autres textes fourniraient certainement d'utiles développements) (2), mais cela évoque suffisamment la grande doctrine thomiste selon laquelle la connaissance intellectuelle dans son rythme complet, c'est-à-dire depuis son point de départ qu'elle prend dans les phantasmes ou images jusqu'au simple regard de la contemplation, terme normal des nombreuses opérations qui ont précédé, s'appuie constamment sur la connaissance sensible. Point d'objet à contempler si on ne le reçoit par ce moyen. Et que la connaissance surnaturelle intervienne ne change rien à ce processus naturel. La connaissance surnaturelle demeure une connaissance humaine — connaissance abstractive, dont l'objet propre est la nature des choses sensibles perçues dans une idée qui n'est jamais sans

progrès normal de la grâce sanctifiante. Bien qu'il y ait parfois concomitance avec la contemplation mystique, ce n'est pas par là qu'on peut définir la nature et les conditions de celle-ci : on ne définit point l'essentiel par l'accidentel. Il faut à la fois maintenir la distinction et les rapports possibles entre dons du Saint-Esprit (contemplation mystique) et charismes.

(1) II^a-II^{ae}, q. 180, a. 5, ad 2.

(2) Par exemple : *De Verit.*, q. 10, a. 11 ; q. 18, a. 5 corp. *Similiter nec Adam...* ; I^a, q. 84, a. 7 ; q. 89, a. 1 ; II^a-II^{ae}, q. 174, a. 2, ad 4 ; etc...

image, et elle atteint l'objet divin, cette connaissance surnaturelle humaine, non dans une vision immédiate de l'essence de Dieu, mais par l'intermédiaire d'une idée créée. Saint Thomas y tient essentiellement. D'après lui le surnaturel ne bouleverse pas les conditions fondamentales de la nature humaine (1). Mon intelligence est surélevée, mais son fonctionnement normal ne cesse pas pour autant.

Aussi bien, même si l'on parle de la contemplation d'Adam en l'état d'innocence, jamais saint Thomas n'admet qu'il ait pu jouir d'une vision intermédiaire entre celle des bienheureux et celle de l'homme après le péché. Une vision de l'essence divine est radicalement impossible : ce serait sortir de la condition terrestre. Il ne sert à rien de prétendre qu'il ne s'agit que d'une vision intuitive « atténuée ». Saint Thomas répond : « La vision du bienheureux et celle de l'homme qui s'achemine vers la béatitude ne se distinguent pas selon le plus ou moins de perfection dans la façon de voir, mais parce que dans le premier cas on voit, et dans l'autre on ne voit pas. Et par conséquent, Adam se trouvant encore en route vers la béatitude n'a pas vu l'essence divine (2). » Ailleurs,

(1) « Modus operandi qui est in virtutibus est *secundum conditionem humanam*, quamvis substantia habitus sit ex divino munere. » III Sent. d. 34, q. 1, a. 1, ad 2. Cf. II^a-II^{ae}, q. 8, a. 1, obj. 2, où est cité le mot de Denys : « Dona divina participantur a creaturis secundum eorum proportionem et modum ». — C'est cette intelligence de la réalité totale qui a permis à saint Thomas d'établir le statut « de la science théologique » : « Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis cognitionis nobis naturaliter inditum. Sic igitur, in sacra doctrina, philosophia possumus tripliciter uti... » (*in Boet. de Trinit.*, q. 2, a. 3). Et encore : « Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati » (I^a, q. 1, a. 8, ad 2). Qu'on se rappelle aussi comment saint Thomas, contre P. Lombard, maintient en l'âme une vertu de charité, distincte du Saint-Esprit : II^a-II^{ae}, q. 23, a. 2.

(2) *De Verit.*, q. 18, a. 1.

réfutant à nouveau cette opinion de certains théologiens (en particulier Hugues de Saint-Victor), saint Thomas dit ceci :

> ... La contemplation qui enlève la nécessité de la foi est la contemplation de la patrie où la vérité surnaturelle est vue par son essence. Cette contemplation, ni l'ange ne l'a eue avant sa confirmation en gloire, ni l'homme avant son péché. Toutefois, leur contemplation était plus haute que n'est la nôtre; car, approchant Dieu de plus près, ils pouvaient connaître d'une façon plus claire plus de choses que nous ne le pouvons touchant les effets de Dieu et ses mystères. Et, par suite, il n'y avait pas en eux, autant qu'elle est chez nous, la foi par laquelle on cherche Dieu absent. Dieu, en effet, leur était présent par la lumière de la sagesse davantage qu'il ne l'est pour nous; bien que cependant il ne leur fût point présent comme il est présent aux bienheureux par la lumière de gloire (1).

Au total, la contemplation d'Adam, si haute qu'on puisse la concevoir — il était dans l'état d'innocence! — est restée dans les limites de la foi et en a conservé le caractère médiat et « énigmatique (2) ». Mais ne peut-on pas affirmer davantage de la connaissance surnaturelle de la Vierge Marie sur terre, et ne doit-on pas l'exempter, cette créature privilégiée, de la loi commune? Quand je pense à sa parfaite intégrité, à son éblouissante pureté, à sa parenté divine, ose-t-on dire, et à la familiarité qui a dû s'ensuivre. Eh bien! elle aussi eut la foi, et, il est vrai, de merveilleux et continuels accroissements de foi; mais si perméable que fût sa belle intelligence à la lumière divine, si pénétrante que fût sa contemplation, si vives et inédites que fussent ses intuitions, il faut bien maintenir qu'elle demeura soumise à l'humble condition qui est présentement la nôtre. Le moyen pour un esprit humain, se trouvât-il dans l'état de justice originelle, de

(1) II^a-II^{ae}, q. 5, a. 1, ad 1.
(2) Cf. I^a, q. 94, a. 1, ad 3.

jouir ici-bas de la parfaite contemplation et de la claire vue du ciel? A plus forte raison faut-il en dire autant de toute contemplation surnaturelle, si sublime soit-elle, après la chute. Saint Thomas en convient le premier. Il dit universellement, en traitant de la vie contemplative : « La contemplation de la vérité divine sera parfaite dans la vie future, quand nous verrons Dieu « face à face »; elle nous rendra alors parfaitement heureux. Dans ce temps-ci la contemplation de la divine Vérité ne nous est possible que de façon imparfaite, « dans un miroir, sous forme d'énigmes ». « Nous lui devons une béatitude imparfaite, qui commence ici-bas pour parvenir plus tard à sa consommation (1). »

Per speculum et in aenigmate, quaedam inchoatio beatitudinis, on ne s'exprime pas autrement quand on parle de la foi; et cela est significatif. C'est que toute connaissance surnaturelle de Dieu sur terre, même la contemplation mystique, est connaissance de foi, et en supporte normalement les humaines et terrestres conditions.

* * *

2. — Les conditions de la connaissance intentionnelle de foi sont celles de la contemplation mystique.

Saint Thomas parle de ces conditions en quelques beaux articles du traité de la foi dans la Somme théologique (II^a-II^{ae}, q. 1, a. 2, 4 et 5). Après ce qu'on vient déjà de dire, il est à peine besoin d'insister, sinon pour donner quelques précisions.

A) *Connaissance complexe.*

En elle-même, certes, la Vérité première, objet de la foi, est souverainement simple et une. Mais dans le

(1) II^a-II^{ae}, q. 180, a. 4.

croyant? Le croyant est un sujet humain qui connaît selon son mode propre et connaturel, c'est-à-dire dans une multitude de concepts et de jugements. Notre esprit opère un morcelage sur l'objet qui se présente à lui, il n'atteint la vérité que dans une proposition. Et aucune exception n'est à faire en faveur de la vérité divine, devenant dans la foi l'objet de notre esprit; bien plutôt faudrait-il dire que sa transcendance et son infinie richesse ne fait qu'aggraver la situation. Que le croyant ne s'inquiète pas! Les idées et les jugements de la foi ne livrent rien d'autre que la « Res », la Réalité elle-même. Et si saint Thomas ose admettre l'énoncé humain comme objet de foi c'est que, suivant sa doctrine réaliste de la connaissance et suivant sa doctrine de l'analogie, l'acte du croyant ne se termine pas au concept et à la proposition, mais à travers eux va jusqu'à la chose, rencontre la réalité, dans le cas : la vérité divine elle-même, objet de la foi (1). Dans la foi, la vérité divine se met à notre portée, s'humanise en quelque sorte, sans être dénaturée. Mais il faut de toute nécessité, pour l'atteindre, en passer par la connaissance « complexe » de foi.

B) *Connaissance obscure.*

Outre cette complexité, la connaissance de foi emporte avec elle l'obscurité. Sans doute nos concepts analogiques nous permettent de rejoindre la réalité transcendante, sans doute les idées et les propositions de la foi ne trahissent pas l'objet divin, mais plutôt que de le rendre présent, ils le maintiennent à distance. Si fidèle que soit la *re*-présentation, si pourvoyeur d'intelligibilité que soit le signe, ils ne donnent pas à découvert le Dieu béatifiant. Intermédiaires qui prennent valeur d'objet de foi — mais en référence constante à la vérité première sous peine de

(1) « Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem. » II^{a}-II^{ae}, q. 1, a. 2, ad 2. Cf. *De Verit.*, q. 14, a. 8, ad 5.

perdre cette dignité —, les idées de la foi, si claires qu'elles paraissent, loin d'évincer le mystère divin, le respectent et le gardent entièrement. La lumière de foi, si simple et si belle, par laquelle on adhère et on communie réellement à la pensée de Dieu, ne peut pas réduire cette obscurité. Il y a une telle inadéquation entre les vérités de foi, incarnés dans les formules humaines que sont les articles de foi, et la vérité divine elle-même!

Il en va de même, par conséquent, de la contemplation dont le sort ici-bas est lié à la foi : complexité et obscurité lui sont inhérentes. L'on peut dire d'un mot que la contemplation mystique, comme la foi, est « intentionnelle », et conserve ce caractère de connaissance médiate dont parle saint Paul : *Vidimus nunc per speculum in aenigmate.*

C) *Connaissance médiate.*

Encore faut-il bien entendre ce caractère de connaissance médiate que l'on attribue à la foi, et donc à la contemplation. Il est certain que la foi, comme toutes les vertus théologales, a un ordre immédiat à Dieu : elle est spécifiée par Dieu, tel qu'il est en soi (*objectum quod*). Par cette divine vertu, la foi, je participe bien à l'intimité de la connaissance même de Dieu, et ma pensée adhère objectivement à la sienne. Il est là, je le connais, je peux converser avec lui... Cependant, mon Dieu, « vous êtes vraiment un Dieu caché » (1), un voile nous sépare. Jusques à quand mon étreinte sera-t-elle impuissante à écarter ce voile? Sur terre, pour entrer en rapport avec mon Dieu, « tel qu'il est », mon esprit doit en passer par le moyen des idées de la révélation, inadéquates et obscures dans leur expression, bien que fidèles à me conduire à l'objet divin. En ce sens toute connaissance de Dieu ici-bas est médiate.

(1) Isaïe, ch. XLV, 15.

D'autre part — et ceci regarde l'acte contemplatif — ce caractère de connaissance médiate essentiel à la foi ne s'oppose pas au *simplex intuitus veritatis* (1), au simple regard de la vérité en quoi saint Thomas fait consister la contemplation. Le tout est de ne pas confondre connaissance médiate et connaissance discursive. Certes, l'acte contemplatif vient à un stade où le raisonnement, le « discours » ont cessé pour faire place à une intuition très simple et très riche (simplicité et richesse qui, dans la contemplation acquise — naturelle ou surnaturelle — sont d'ailleurs proportionnées au travail de l'esprit qui a pris la peine de se pourvoir par toutes sortes d'actes d'une abondante matière, sous peine de n'avoir au terme qu'une intuition assez pauvre). Mais ce regard simple et unifié n'exclut pas toute idée (*medium quo*). Autrement on n'aurait plus, pour ainsi dire, qu'un néant de pensée. La contemplation n'est point cela, mais bien une plénitude de pensée, à condition qu'elle conserve le caractère de connaissance médiate. Ainsi en va-t-il de la contemplation mystique, laquelle nécessairement trouve sa consistance objective dans les idées de la foi qui représentent obscurément la réalité divine.

Et il faut conclure, ici encore, par le mot de saint Thomas : *Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum, et in aenigmate* (2). Dans ce temps-ci, la contemplation de la divine vérité ne nous est possible que de façon imparfaite, dans un miroir, sous forme d'énigmes. C'est que, répétons-le, toute connaissance surnaturelle de Dieu sur terre, même la contemplation mystique, est connaissance intentionnelle de foi.

fr. A.-M. Massonnat, O. P.

(1) II^a-II^{ae}, q. 180, a. 3.
(2) *Ibid.*, a. 4.

Le « doute » d'après les Pères Apostoliques

Διψυχία

« Dipsuchia », « dipsuchein », « dipsuchos », humbles vocables qui ne connaissent ni la Bible des Septante, ni les auteurs profanes de l'antiquité grecque, et qui doivent leur entrée dans le monde littéraire aux premiers écrivains chrétiens (1). Que ceux-ci les aient eux-mêmes forgés, comme certains le supposent (2), ou qu'ils les aient empruntés à la langue parlée du menu peuple, peu importe, la question est, pour nous, de savoir la signification précise qu'ils se sont plu à leur donner. A une époque comme la nôtre, où l'on s'efforce de déceler les moindres ressemblances qui permettraient de chercher, dans les religions païennes, la source du vocabulaire et du rituel du christianisme, il n'est pas sans intérêt d'étudier une notion dont on n'a jusqu'ici découvert aucun

(1) Telle est l'opinion de Moulton-Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1914-19 et de W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch Zu den Schriften des Neuen Testaments*, 2 éd. Giessen, 1928. Une référence que l'on donne parfois aux écrits de Philon le Juif paraît, à ces mêmes auteurs, tomber sur une interpolation. La langue grecque classique connaît une expression pour désigner un état d'esprit contraire à la dipsuchia, c'est l'eupsuchia ; mais ce mot, fréquent dans les inscriptions funéraires, ne se rencontre ni dans le Nouveau Testament, ni chez les Pères Apostoliques, sauf une fois chez Hermas (Vision I, III, 2), dans un contexte dépourvu d'intérêt.

(2) La conjecture est de Moulton-Milligan.

usage parallèle dans des milieux que la foi au Christ n'a pas touchés.

Une transcription directe de ces vocables dans une langue moderne, si l'on en juge par les tâtonnements des auteurs contemporains, paraît bien impossible. Certains, soucieux de l'étymologie et respectueux de la forme même du mot grec (dipsuchè), traduisent tout simplement par : duplicité d'âme (1). Le malheur est que duplicité possède aujourd'hui un sens bien défini, que chacun connaît, et qui ne présente aucun rapport avec celui de l'ancienne dipsuchia. D'autres, plus attentifs à la signification du mot qu'à son origine, proposent quelque chose comme : doute, indécision, incertitude, irrésolution (2). On pourrait songer au mot français atermoiment qui indique justement une hésitation, un partage de l'âme en face d'une conduite à tenir. Cependant, le sens ne serait pas encore serré d'assez près ; atermoyer, d'après Littré, c'est chercher des faux-fuyants, des délais, différer de prendre une décision ; le dipsuchos, au contraire, paraît avoir déjà arrêté sa ligne de conduite, mais il l'a fait sans la plénitude d'adhésion, sans la confiante simplicité qu'il aurait dû y mettre. Le meilleur essai de traduction serait peut-être celui de J. Armitage Robinson : « a scepticism in regard to the divine warnings or promises », un certain scepticisme devant les avertissements et les promesses de Dieu (3). C'est cela, mais les mots : avertissements

(1) Ainsi font par exemple F. X. Funk dans son édition des Pères Apostoliques (Tübingen 1901), G. André dans un article sur la vertu de simplicité chez les Pères Apostoliques (Recherches de science religieuse, XII, 1921, pp. 306-327), et plus récemment G. Bardy, *La Vie Spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris, 1935, p. 74.

(2) C'est ce que font le *Dictionnaire Grec-Français* de A. Bailly, W. Bauer et Moulton-Milligan dans les lexiques cités, ainsi que A. Lelong dans sa traduction française du *Pasteur* (Collect. Hemmer et Lejay, vol. IV) Paris, 1912. Conf. également : G. Bardy, *loc. sup. cit.*

(3) J.-A. Robinson, *Immediate source of the Didache* dans *The Journal of theological Studies*, XXXV, 1934, p. 134.

et promesses de Dieu restreignent un peu l'ampleur de l'attitude indiquée (1). Pour laisser au terme toute sa force comme toute son indétermination, on peut songer à faire appel à une locution familière, que l'on s'excuse de proposer, mais que l'on verra bientôt justifiée par des références précises à l'Épître de Barnabé, à la *Didachè* et au *Pasteur* d'Hermas. La psychologie du dipsuchos est à définir, croit-on, en opposition avec celle, un peu simpliste, du Monsieur *qui-croit-que-c'est-arrivé*; la dipsuchia consiste justement à ne pas croire que *cela* soit arrivé ou que *cela* arrivera, *cela* désignant ce qui est nécessaire ou utile dans l'ordre du salut chrétien. Pour établir le bien-fondé de cette interprétation, il faut évidemment recourir aux textes.

*
* *

Un fragment apocryphe, dont on ne peut connaître avec certitude l'origine, et que citent à la fois la Lettre de Clément aux Corinthiens et l'Homélie désignée sous le nom de seconde Lettre du même auteur, donne une description fort concrète de l'attitude des *dipsuchoi*. « Malheureux les dipsuchoi... qui disent : nous avons déjà entendu cela du temps de nos pères, et voici que nous sommes devenus vieux, et rien de tout cela ne nous est arrivé. Insensés! comparez-vous à du bois; prenez la vigne, d'abord elle perd ses feuilles, puis vient le bourgeon, puis la feuille, puis la fleur, après cela le raisin vert, enfin la grappe mûre. Ainsi mon peuple a-t-il souffert l'instabilité et l'oppression, dans la suite il recevra en échange les biens (2). » Tandis que saint Clément se

(1) Je préférerais pour ma part : un scepticisme généralisé dans l'attente du salut et de tout secours divin.

(2) *I Clem.*, XXIII, 3-4, et *II Clem.*, XI, 2-4. Je néglige les menues divergences dans la manière dont le texte est cité, ici et là.

contente d'annoncer, grâce au texte, l'imminence du salut, l'auteur de la *II^a Clementis* ajoute, à l'adresse de ses auditeurs chrétiens : « Ainsi, mes frères, ne soyons pas dipsuchoi, mais attendons en espérant, afin de recevoir la récompense (1). »

L'état d'esprit qui est décrit est des plus clairs : les dipsuchoi connaissent depuis longtemps les promesses de Dieu, ils ont déjà entendu cela du temps de leurs pères, mais les années ont passé sans que rien ne se soit accompli; forts de cette expérience, ils ne veulent plus rien entendre, leur confiance dans la parole de Dieu paraît singulièrement émoussée.

Une situation analogue, accompagnée cette fois d'une punition exemplaire, est évoquée ailleurs par saint Clément. La femme de Lot, quittant en hâte Sodome après les menaces de Dieu contre la ville coupable, cède à la tentation de regarder en arrière, afin de s'assurer de la réalité du châtiment promis. Sa faute lui vaut de demeurer, changée en statue de sel, comme un signe, donné à tous, du jugement réservé aux dipsuchoi et à ceux qui doutent de la puissance divine (2).

Les textes que l'on vient de citer permettent de comprendre une notation elliptique de la Lettre de Barnabé, reprise par la *Didachè*, et que l'on rencontre, sous une forme à peine différente, dans le *Pasteur*. « Ne fais pas le dipsuchos, dit Barnabé, [en te demandant] cela arrivera-t-il ou non? » Hermas, dont l'esprit est tout plein de l'annonce de la pénitence actuellement possible aux baptisés, place l'objet des préoccupations des dipsuchoi dans le présent même : « ils discutent dans leur cœur : est-ce que cela existe ou n'existe pas? » Pour ne pas être compté parmi les dipsuchoi, il faut donc *croire que c'est arrivé*, que c'est aussi sûr que si c'était déjà fait (3).

(1) *II Clem.*, XI, 5.
(2) *I Clem.*, XI, 2
(3) Conf. *Barn.*, XIX, 5; *Didachè*, IV, 4; *Pasteur*, Vision III, IV, 3.

L'Épître de Jacques, le seul des écrits du Nouveau Testament qui emploie le mot dipsuchos, et qui le fait à deux reprises, se trouve sans doute à l'origine de la faveur accordée à l'expression dans les milieux chrétiens. Une première fois le dipsuchos est nommé dans un contexte qui traite de la prière. « Demande en confiance, sans hésiter; celui qui hésite est pareil au flot de la mer, soulevé et troublé par le vent; car il ne croit pas cet homme-là qu'il obtiendra quelque chose du Seigneur : le dipsuchos est incertain dans toutes ses démarches (1). » L'indécision apparaît ici comme le signe et la conséquence de la dipsuchia, celle-ci est un obstacle, non pas à toute prière, mais à la prière fervente et sûre de son effet, la seule qui ait valeur devant le Seigneur. Chez Jacques, comme chez Clément, la dipsuchia s'oppose à la confiance intrépide que l'âme fidèle doit avoir dans la parole et la puissance de Dieu. Le second texte de Jacques indique nettement le « cœur » comme siège de la dipsuchia et l'oppose aux péchés extérieurs. Il est terrible dans sa concision : « Nettoyez vos mains, pécheurs, et purifiez vos cœurs, dipsuchoi (2). »

Un passage de la *II^a Clementis* suppose également le caractère intérieur de la dipsuchia en même temps qu'il en signale les fâcheuses conséquences. « Ne nous indignons pas, dit l'auteur inconnu, nous qui n'avons pas la sagesse, si quelqu'un nous reprend pour nous faire passer de l'injustice à la justice. Parfois, en effet, nous faisons le mal sans nous en rendre compte à cause de la dipsuchia et du manque de confiance qui est dans notre poitrine, et notre conscience est obscurcie par des concupiscences mauvaises (3). » Il s'agit donc ici d'un certain relâchement dans la conduite et plus encore d'un certain aveuglement du sens moral dont une des causes

(1) *Jac.*, I, 8.
(2) *Jac.*, IV, 8.
(3) *II Clem.*, XIX, 2.

est à chercher dans la dipsuchia. Ces brèves notations, pour fruste que soit la langue qui les exprime, témoignent cependant d'un affinement du sens religieux dont nous avons intérêt, aujourd'hui encore, à faire notre profit.

*
* *

Alors que dans les écrits, dont il vient d'être jusqu'ici question, la dipsuchia n'apparaît guère que de façon occasionnelle, cette même notion joue dans la spiritualité chrétienne, telle qu'Hermas la comprend, un rôle de premier plan. Elle lui apparaît comme l'un des obstacles principaux que l'âme puisse opposer soit à la réception des faveurs divines, soit à l'accomplissement salutaire de la pénitence dont l'auteur du *Pasteur* annonce aux pécheurs la généreuse concession. Bien plus, la dipsuchia, à cause des sentiments de tristesse et de colère qui lui font ordinairement cortège, rend impossible cette « hilarité » spirituelle dont la bonhomie d'Hermas semble bien faire une condition primordiale de la persévérance et du salut. Rien de plus aisé que d'exposer ces différents points.

Hermas, comme l'on sait, est favorisé de visions; il assiste notamment à l'édification d'une tour mystérieuse, spectacle qui le jette dans une grande perplexité. Il s'adresse à la « Dame » qui préside à ces visions : A quoi me sert-il d'avoir vu cela, si je ne comprends pas ces choses?... Je veux en faire part à mes frères afin de les rendre plus joyeux. Et la « Dame » de répondre : « La tour que tu vois construire, c'est moi l'Église... Tout ce qu'il sera possible de te révéler, te sera révélé. Seulement, que ton cœur soit à Dieu, et garde-toi de faire le dipsuchos, quand tu sauras (1). »

(1) Vision III, III, 1-4. Je suis ordinairement la traduction de LELONG, en essayant cependant de reproduire de plus près le ton direct et familier du texte.

D'autres visions viennent encore éveiller la curiosité d'Hermas, il jeûne toute une journée pour en apprendre la signification. Le « Jeune Homme », auquel s'adresse son insatiable curiosité, le rabroue assez vertement : « Jusqu'à quand serez-vous insensés? Ce sont vos dipsuchiai qui vous rendent insensés et parce que votre cœur n'est pas au Seigneur! » Hermas, qui insiste sans se troubler, obtient les explications désirées (1).

Vingt jours plus tard, notre homme est sorti de la ville pour se rendre à son champ; tandis qu'il chemine dans la campagne, il songe à ses visions. Tout à coup une voix lui dit : « Ne fais pas le dipsuchos, Hermas. — Qu'est-ce que je puis bien avoir d'un dipsuchos? — se dit Hermas en lui-même, — moi qui ai été affermi par le Seigneur, et ai vu de si belles choses! » Mais voici qu'un nuage de poussière s'élève devant lui à la distance d'un stade. Hermas pense d'abord à quelque convoi de bêtes de somme, mais bientôt il aperçoit la cause du phénomène, c'est un monstre horrible long de près de cent pieds, dont la tête a la grosseur d'une jarre et dont la gueule vomit des sauterelles de feu. Hermas se met à pleurer et se recommande au Seigneur, puis il se rappelle la parole entendue : Ne fais pas le dipsuchos, Hermas, et il passe courageusement à côté de la bête qui ne lui fait aucun mal (2). Un peu plus tard il apprendra qu'il a pu échapper au péril, parce qu'il a su mettre toute sa confiance dans le Seigneur, et que la rencontre de la bête apocalyptique n'a pas fait de lui un dipsuchos (3). Est-il rien de plus clair et de plus simple que ces allusions à la dipsuchia?

Le grave problème moral dont la solution tourmente, non sans raisons personnelles, le pieux Hermas, est celui

(1) Vis. III, x, 7-9.
(2) Vis. IV, i, 1-10.
(3) Vis. IV, ii, 4.

de la rémission des péchés commis après le baptême; les visions qui lui sont accordées ont justement pour objet de lui permettre d'annoncer aux pécheurs la possibilité de rentrer en grâce auprès de Dieu. Les conditions, posées à l'obtention du pardon, sont les suivantes : se convertir de tout son cœur et chasser de son cœur toute dipsuchia (1). « Tu brûles de prendre place à droite, [avec les élus], mais tes péchés sont nombreux — lui est-il dit. Tu seras cependant purifié de tes péchés, et tous ceux qui ne seront pas dipsuchoi seront purifiés de tous leurs péchés commis jusqu'à aujourd'hui (2). »

Tout heureux d'un pareil message, Hermas s'empresse de s'en féliciter, mais il a tort, semble-t-il, de le faire un peu trop au conditionnel : « Bienheureux serais-je, si je marche dans la voie de ces commandements! Bienheureux qui les suivra! » Il est repris avec véhémence : « Pourquoi ces hésitations (mot à mot : fais-tu le dipsuchos) à propos des commandements que je t'ai donnés? Ils sont excellents! Ne fais pas le dipsuchos le moins du monde! mais revêts-toi de la confiance au Seigneur, et tu marcheras dans la voie de ces commandements, c'est moi-même qui t'en donnerai la force (3). » La dipsuchia, ici le doute de pouvoir rentrer en grâce auprès de Dieu, peut être causée par le souvenir de la gravité des fautes commises, pour ceux qui doutent (les dipsuchoi) à cause de leurs péchés passés, la pénitence reste possible, mais qu'elle soit prompte, et ils pourront alors habiter dans la tour (4).

En effet, on spécifie ailleurs que les dipsuchoi, ceux du moins qui ont persévéré dans cet état, seront rejetés de la tour. Ils avaient embrassé la foi, certes, mais, entraînés par leur dipsuchia, ils ont abandonné le chemin de

(1) Vis. II, II, 4.
(2) Vis. III, II, 2.
(3) Similitude, VI, I, 1-2.
(4) Sim., VIII, IX, 4.

la vérité (1). Les dipsuchoi, en somme, se trouvent dans une disposition intermédiaire entre le salut et la damnation, ils ne sont ni tout à fait vivants, ni tout à fait morts, ce sont des verges semi-arides, des herbes à demi desséchées, au sommet leur tige est encore verte, mais elle est sèche du côté de la racine. Ils ressemblent à ceux qui ont le Seigneur sur les lèvres, mais non dans le cœur, dont les paroles sont vivantes, mais les œuvres mortes; aux premiers bruits de persécution ils sacrifient aux idoles par lâcheté et rougissent du nom du Seigneur. S'ils se hâtent de faire pénitence, ils pourront vivre, sinon le peu de vie qui leur reste leur sera enlevé (2).

De même que la dipsuchia paraît à Hermas un obstacle insurmontable pour obtenir le pardon du péché, de même elle lui paraît, comme à saint Jacques, contraire aux conditions requises pour une vraie prière. Le IX^e^ Commandement est consacré, en entier, à l'exposé de cette doctrine. « Si tu doutes dans ton cœur, tu n'obtiendras rien de tes désirs, car ceux qui doutent de Dieu sont des dipsuchoi, et ils n'obtiendront absolument rien de ce qu'ils demandent. Ceux, au contraire, qui sont parfaits dans la confiance demandent tout en se confiant au Seigneur, et ils sont exaucés, car ils demandent sans hésiter, sans faire les dipsuchoi (3). » Le remède à la dipsuchia, qui nous est déjà connu, est rappelé ici par Hermas : « Tout dipsuchos, s'il ne fait pas pénitence (s'il ne se convertit pas) sera difficilement sauvé (4). » L'auteur ajoute, en des termes qui reproduisent en partie ceux de la Lettre de Jacques : « Purifie donc ton cœur de la dipsuchia, revêts-toi de la confiance, car elle est puissante, fie-toi à Dieu, qui exaucera toutes les demandes que tu lui feras (5). » Le délai ne doit pas ébranler la confiance, il

(1) Vis. III, VII, 1; Sim., IX, XVIII, 3.
(2) Sim., VIII, VII, 1-2; Sim., IX, XXI, 1-4.
(3) Mandatum, IX, 5-6.
(4) *Ibidem.*
(5) Mand., IX, 7.

peut être le fait d'une épreuve ou le châtiment d'un péché ignoré; la demande obtiendra plus tard satisfaction (1).

Le Commandement qui fait suite à celui sur la prière et qui a pour objet l' « hilarité » chrétienne — c'est le mot d'Hermas — apporte un nouveau point de vue sur la dipsuchia, celui de ses rapports avec la tristesse et la colère. Pour comprendre la doctrine, il est nécessaire de rappeler que, pour l'auteur du *Pasteur*, la tristesse est le pire des esprits qui puisse affliger un serviteur de Dieu : elle extermine le Saint-Esprit. Or la tristesse est « sœur » de la dipsuchia et de la colère (2). Voici comment les choses se passent : lorsque le dipsuchos entreprend quelque affaire et que celle-ci ne réussit pas selon ses désirs, à cause de la dipsuchia la tristesse entre dans son cœur (3); la colère à son tour s'empare de lui, et la tristesse se fait plus épaisse à la suite des excès auxquels le conduit son emportement. Cette tristesse devient cependant salutaire si elle pousse le pécheur à se repentir du mal qu'il a commis (4). Un peu plus haut, Hermas avait noté les rapports de la dipsuchia et de la colère. « La colère, disait-il, n'égare pas ceux qui sont pleins de confiance [en Dieu], elle ne peut rien contre eux, car la puissance du Seigneur est avec eux; la colère égare au contraire ceux dont le cœur est vide [de la confiance], ce

(1) Mand., IX, 8.

(2) Mand., X, I, 1-2.

(3) A. Lelong, qui suit la ponctuation de F.-X. Funk et son interprétation, donne la traduction suivante : « Quand l'homme indécis (le dipsuchos) échoue, par la faute de ses hésitations mêmes, dans quelque entreprise, la tristesse envahit son âme. » Je préfère changer de place une virgule et respecter plus exactement l'ordre des mots du texte. La dipsuchia ne me semble pas la cause de l'échec, la confiance en Dieu ne mettant pas l'homme à l'abri de l'épreuve, mais elle cause la tristesse consécutive à l'échec, tristesse que ne connaîtra pas, malgré les échecs, celui dont le cœur est au Seigneur.

(4) Mand., X, II, 2-3.

sont les dipsuchoi (1). » Au Commandement X^e, la dipsuchia et la colère sont simplement considérées comme exerçant une action parallèle qui engendre la tristesse, en revanche l'auteur y marque exactement ce qui donne occasion à la dipsuchia : la constatation d'un échec (2). Or l'échec, dans l'ordre du salut, c'est le péché. On peut donc entrevoir une certaine cohérence dans la doctrine spirituelle d'Hermas lorsqu'il donne le souvenir des péchés passés comme une raison de la dipsuchia (3).

Le fond de l'âme chrétienne est fait, pour Hermas, de confiance et de joie : l'homme triste ne peut ni agir ni prier comme il faut, il contriste l'Esprit, et sa prière n'a pas la force de monter à l'autel de Dieu (4). Le milieu favorable à l'éclosion de cette tristesse, comme à celle de la colère, c'est la dipsuchia que peut provoquer, soit l'imminence du danger (dans la vision de la bête), soit le sentiment de l'échec dans l'âme qui a mis son espoir dans les biens de ce monde et n'est pas fixée en Dieu par une confiance absolue dans la toute puissance de son secours (5). Un tel état, qui n'est pas encore le péché grave, n'a cependant d'autre remède que celui du péché grave : le repentir et une conversion sincère, puisque le dipsuchos ne croit plus, d'une façon suffisante, ni à l'efficacité de la prière, ni à celle de la pénitence. Cette conversion intérieure sera provoquée par la pensée de la miséricorde de Dieu et par la crainte d'une malédiction définitive : « Ayez confiance dans le Seigneur, dipsuchoi, car il peut

(1) Mand., V, II, 1,

(2) Mand., X, II, 3 et 4.

(3) La chose est notée expressément à deux reprises, à propos de la pénitence : Sim., VIII, IX, 4, et à propos de la prière : Mand., IX, 1.

(4) Mand., X, III, 2.

(5) Le souci des affaires du monde est placé par Hermas à la source de tout le processus psychologique que l'on a décrit : Mand., X, 1, 4-6.

tout! il peut détourner de vous sa colère ou vous envoyer des châtiments, à vous dipsuchoi! Malheur à ceux qui entendent ces paroles et les méprisent, mieux vaudrait pour eux n'être jamais nés! (1) » Ne nous étonnons pas d'entendre le Pasteur flageller, en des termes particulièrement durs, une disposition qui lui paraît contraire aux conditions essentielles du salut.

Voici le texte de l'exhortation qui termine le IX[e] Commandement : « Garde-toi de cette dipsuchia : elle est pernicieuse et insensée, elle a déraciné la confiance dans un grand nombre d'âmes, même très croyantes et fermes. C'est que cette dipsuchia est fille du diable et exerce ses ravages contre les serviteurs de Dieu. Dans tous tes actes, méprise et foule aux pieds la dipsuchia et revêts-toi de la confiance qui est forte et puissante : car elle promet tout et réussit en tout, tandis que la dipsuchia, faute d'assurance en elle-même, échoue dans toutes ses entreprises. Tu vois bien que la confiance vient d'en-haut, du Seigneur, et qu'elle possède une grande puissance, tandis que la dipsuchia est un esprit terrestre, venant du diable et dépourvu de force. Attache-toi donc à servir la confiance qui est puissante et fuis la dipsuchia qui est sans force : ainsi tu vivras à Dieu, et tous vivront à Dieu qui auront le sens de ces choses (2). »

*
* *

Pour encadrer et illustrer ces notes sur la dipsuchia, il est utile d'évoquer, ne fût-ce qu'en quelques traits, le

(1) Vis. IV, II, 6.

(2) Mand., IX, 9-12. Dans ce passage et les passages parallèles, on a préféré traduire πίστις par confiance plutôt que par foi, afin d'éviter l'équivoque avec la vertu théologale de foi qui n'est pas directement en question. Quoi que paraisse en penser G. André, dans l'article cité, la dipsuchia n'est pas un péché contre la foi, mais contre l'espérance chrétienne. Il semble que les textes cités l'ont assez clairement montré.

milieu spirituel des premières communautés chrétiennes. Certes, si l'on en croit Hermas, les dipsuchoi n'y étaient pas rares, mais il semble qu'ils étaient toujours sur le point de se séparer de leurs frères lorsque survenait la persécution. Les chrétiens authentiques, au contraire, dont les documents nous permettent de connaître les pensées et les sentiments, on songe ici à saint Ignace d'Antioche et à saint Justin, nous apparaissent bien comme des héros de la confiance en Dieu; aucune chose créée, ni tribulation, ni angoisse, ni persécution, ni péril, ni glaive, ni mort, ni vie, ni anges, ni principautés ne peuvent les séparer de l'amour de Dieu qui est dans le Christ Jésus. De tout cela ils sortent plus que vainqueurs grâce à Celui qui les a aimés (Rom., VIII, 35, 39, 38). Ces paroles de saint Paul expriment à merveille les raisons profondes de la constance des martyrs : ils croient de toute leur âme à l'amour du Christ, à la vie que cet amour est venu apporter au monde par la Croix; en mourant pour le Christ ils commencent à devenir ses vrais disciples (1). Il est bon que le monde les immole à Dieu afin qu'ils obtiennent en lui leur aurore (2). En parlant de la sorte, ils savent ce qui est, pour eux, le meilleur (3). Ils s'attachent aux exemples et aux préceptes du Christ, « la bouche véritable par laquelle le Père a vraiment parlé (4) ». Il leur paraît naturel de porter leur confiance en Dieu jusqu'au témoignage suprême de leur sang.

Justin, qui, comme Ignace, est mort martyr, insiste davantage, dans ses apologies, sur les raisons intellectuelles qui motivent sa foi au Christ : l'accomplissement des prophéties messianiques. Dieu avait depuis longtemps annoncé la venue de son Fils, sa naissance virginale, ses souffrances, sa mort, sa résurrection; la réalisation des promesses divines nous est le garant du triom-

(1) *Ignatius ad Romanos*, IV, 2; V, 3.
(2) *Ibid.*, II, 2.
(3) *Ibid.*, V, 3.
(4) *Ibid.*, VIII, 2.

phe final du Christ sur tous ses ennemis, hommes et démons; sa gloire éclatera au dernier jour telle que l'ont décrite les prophètes. Cette conviction de Justin est celle de toute l'Église (1). Mais la médaille a son revers. Dans cette atmosphère d'absolue confiance, on ne se préoccupe pas toujours assez de distinguer les temps et les époques, ni de discerner ce qui est réalité ou figure dans l'annonce du dernier avènement. De là tant de spéculations, qui nous paraissent aujourd'hui chimériques, sur le règne des démons et celui de l'Antéchrist, sur l'imminence de la Parousie et sur le Millenium, spéculations auxquelles ces âmes simples et droites, que n'effleure aucune dipsuchia, ont trop facilement cédé. Ce trait n'est pas à oublier de qui veut connaître la spiritualité chrétienne primitive. Il souligne, comme une ombre dans un tableau, un attachement littéral intrépide à toute parole de Dieu.

On comprend sans peine que l'antiquité classique, ignorant le don absolu de l'homme en réponse à la manifestation personnelle du Rédempteur, n'ait pas senti le besoin de décrire ni de nommer la dipsuchia. Le christianisme pouvait seul tendre et affiner le sentiment religieux au point que la moindre hésitation devant le salut promis, quelque dures que puissent sembler ses exigences, apparût comme une offense à la bonté toute-puissante de Dieu. Il fallait l'étable de Bethléem et la Croix du Calvaire pour que l'âme humaine pût atteindre de pareils sommets. Pour en comprendre tout le sens, c'est devant le crucifix qu'il convient de méditer l'apostrophe de saint Jacques : « Purificz vos cœurs, dipsuchoi! »

Rome, Sainte-Sabine.

H.-D. Simonin.

(1) Origène voit dans l'accomplissement des prophéties le remède à la dipsuchia qui empêcherait l'âme de se donner tout entière aux paroles de Dieu (*De principiis*, IV, 7; P. G., 11, 353 B; *Philocalia*, éd. A.-J. Robinson, p. 13).

Intuition « naturelle » de Dieu et grâces mystiques

M. Penido vient de publier dans la collection *Cours et documents de philosophie*, dirigée par M. Yves Simon, un ouvrage riche de substance et de réflexion sur *La conscience religieuse* (1). Les cinq chapitres qui le composent sont extraits d'un cours fait à l'Université de Fribourg. Ils portent sur l'objet même de *la psychologie religieuse*, *la conversion*, quelques *théories pathologiques de l'ascétisme*, *l'intuition naturelle de Dieu :* le dernier chapitre est une étude positive sur *Marie de l'Incarnation*, sa *santé mentale*, son *itinéraire mystique*. L'objet de ces travaux, assez disparate apparemment, s'unifie dans la lumière d'une philosophie fermement coordonnée : *Essai systématique*, porte un sous-titre de ce livre, auquel M. Lavelle consacrait récemment une remarquable étude dans *Le Temps* du 4 avril dernier. La nature de l'ouvrage, plutôt qu'à une vue d'ensemble, nous invite à l'analyse des parties qui valent, pour ainsi dire, par elles-mêmes. Le chapitre IV sur l'intuition « naturelle » de Dieu a surtout retenu notre attention, à cause d'un délicat problème qu'il soulève.

M. Penido y signale la vague d'intuitionisme qui, ayant « déferlé sur la philosophie contemporaine, ne pouvait pas épargner la philosophie religieuse. Un peu partout on a prôné *l'intuition de Dieu* ». On signale principalement pour l'Allemagne Max Scheler, Rudolf Otto, R. Adam, J. Hessen, M. Laros, O. Gründler; W. Soloview, N. Lossky en Russie; pour la France, H. Berg-

(1) Paris, Téqui.

son, E. Leroy, G. Picard. Si ces auteurs ne s'accordent pas sur le caractère et le mécanisme de cette intuition, ils entendent néanmoins par ces termes : « Une saisie de Dieu qui se fasse sans discours, sans intermédiaires, sans recours à l'abstraction; donc : *saisie directe, immédiate, concrète*. L'accord cesse dès qu'il s'agit de déterminer si cette saisie est l'œuvre de l'intelligence, du cœur, de la volonté, de la conjonction de ces facultés, ou d'une faculté spéciale. Mais l'unanimité se refait lorsque le moment vient de répondre à la question suivante : Une pareille intuition dépasse-t-elle les capacités de la nature? — Les philosophes déclarent parler d'une intuition *naturelle*, en ce sens qu'elle n'exige pas une intervention de la grâce. Si Dieu, à ce moment, se « révèle » à l'âme, cette révélation est « toute naturelle », selon l'expression de Scheler » (M. Pénido, *loc. cit.*, p. 160).

Précisons qu'il ne s'agit pas d'une *vision* de l'essence divine, mais d'une expérience du divin, par quoi l'esprit passe de l'*abstrait* au *concret*, de *l'idée* de Dieu à *Dieu* même, par une sorte de connaissance qui n'est plus purement notionnelle. Ce passage, psychologiquement, est compréhensible. Dieu pour le sage n'est pas un objet quelconque, il est l'Unique. Au terme d'une longue ascension métaphysique, quand cette certitude est acquise que l'éternelle Pensée est vie, amour, présence, cause première et intime de mon être, que je suis son œuvre personnelle et l'objet toujours vu de son regard qui me pénètre jusqu'au tréfonds de mon essence et, dans ce secret mystère, attend que mon regard aussi se lève vers lui, mon esprit peut-il rester au plan de cette certitude abstraite et ne pas chercher la rencontre? On passe alors de l'abstrait au concret, de la région des idées pures à celle de la vie, ou simplement de la connaissance spéculative à la vie morale et proprement religieuse. Sur cette voie, où s'avance le penseur, il se peut fort bien, reconnaît M. Penido, qu'il éprouve « le sentiment d'être en

contact vécu avec Dieu, alors qu'en réalité il se leurre ». C'est ce délicat problème du « leurre » qui mérite, croyons-nous, un plus attentif examen.

Pour reconnaître et expliquer ce « leurre », M. Penido veut qu'on recoure à deux sciences.

« Chacun sait, dit-il, qu'il n'appartient pas au psychologue de rechercher ce qui, dans la réalité des choses, correspond (ou ne correspond pas) aux états subjectifs qu'il étudie. Pour dire toute notre pensée, nous croyons qu'un métaphysicien n'aurait pas de peine à montrer ce que cette prétendue « intuition *naturelle* de Dieu » a de chimérique, pour ne pas dire d'impossible. Resterait toujours à expliquer comment il se fait que tant de penseurs — et non des moindres — aient affirmé quand même l'existence d'une telle intuition. Le métaphysicien doit alors laisser la parole au psychologue (1). »

Le théologien aurait peut-être aussi son mot à dire.

D'un point de vue métaphysique, nous rejetons, avec M. Maritain et M. Penido, la réalité d'une « expérience mystique d'ordre naturel (2) ». Nous pensons donc que le philosophe est dans l' « illusion » quand il affirme simultanément *le fait* de l'intuition de Dieu et sa *naturalité*. Mais l'illusion ne pourrait-elle alors jouer en deux sens et porter sur deux termes : sur le *contenu* de l'expérience ou sur sa *qualité* ? Autrement dit, ne pourrait-on croire toucher au divin et n'y toucher point : erreur substantielle ; ou bien croire qu'on l'atteint *naturellement* et n'y toucher point ainsi, mais *surnaturellement* par une grâce mystique qui s'ignore : erreur accidentelle ? Ceux deux sortes d'erreur sont-elles possibles ?

Certes, la première est toujours possible. En choses si mystérieuses, le phénomène de conscience n'est plus

(1) *Loc. cit.*, p. 166, note 11.

(2) Voir la remarquable étude de M. Jacques Maritain, *Expérience mystique et philosophie. Revue de philosophie*, 1926, et *Degrés du Savoir*, 1932, pp. 485-573.

immédiatement saisi sous forme d'idées claires et distinctes. D'autant moins que l'affectivité mêle à la connaissance l'enrichissement profond, mais obscur de son élan qui ravit l'attention dans une émotion et non dans la pure pensée. Le mystique ne peut se rendre claire son expérience que par un retour réflexif, et le construit s'ajoute ici au donné. C'est une pensée *discursive* qui décrit l'intuition et la juge — et dans le discours l'erreur peut toujours se glisser. Même au sein de l'orthodoxie, sous la garantie d'un contrôle rigoureux, les mystiques chrétiens ne sont jamais si sûrs de leurs états. Sainte Thérèse nous confie ses craintes et se rassure sur l'obéissance à ses confesseurs. Le philosophe qui se croirait à l'abri de l'illusion ne serait plus un sage.

Mais si l'illusion est possible, elle n'est pas *nécessaire*. Ce penseur, qui n'appartient pas à l'Église visible, peut appartenir à l'Église invisible et se trouver effectivement sous la motion de grâces mystiques qu'il ignore, et tomber ainsi dans la seconde erreur qui consiste à croire *naturelle* une intuition qui en fait est mystique, *surnaturelle*. Mais ceci nous conduit aux abords d'un autre problème. Le phénomène mystique peut-il exister sans être discerné ?

Les phénomènes mystiques ont pour centre la contemplation infuse, qui est une expérience de connaissance affective, un phénomène intellectuel. Cette contemplation est un acte de l'entendement divinisé : il requiert un concours, une présence de l'Esprit et, comme dit saint Thomas, une mission invisible des divines Personnes. Mais cette venue de Dieu n'apparaît pas sur le champ de la vue intérieure, au plan de l'objet. Ce qui se découvre là, sans doute, c'est un état nouveau de l'idée de Dieu; et, plus précisément peut-être, l'idée de cette nuit où se cache la Présence devient si vive qu'on a le sentiment d'un face à face obscur, la certitude que *quelqu'un* nous regarde là, qui ne dit rien et pourtant

nous tient sous son regard. L'âme ne se trouve plus en tête-à-tête avec sa pensée solitaire, la méditation du monologue devient ce muet dialogue de deux regards qui se croisent et se compénètrent et se livrent secrètement tout leur secret : « Il m'avise et je l'avise. » L'idée de Dieu n'est plus une conception claire et distincte, abstraite et froide : une animation d'amour lui donne vie et réalité, elle devient référence, relation émouvante au Dieu *présent* et *caché*. Je ne pense pas que les mystiques, dans leurs intuitions du divin, aient conscience de voir autrement le Dieu dont ils goûtent l'amour. Nous avons ici le sentiment ferme de saint Jean de la Croix, et ce texte est capital : « Les plus grandes faveurs et présences, les plus hautes et sublimes connaissances de Dieu qu'une âme puisse avoir en cette vie ne livrent pas l'Essence divine. Dieu n'en demeure pas moins en vérité *caché* à l'âme, et l'âme devra toujours, plus haut que ces grandeurs, le tenir pour *caché* et le chercher *caché*, en lui disant : Où donc T'es-Tu caché ? (1) » (*Cantique Spirituel*, I, l. a., trad. Chevallier.)

L'intervention surnaturelle de Dieu, normalement, ne s'avère donc pas comme une révélation objective manifeste de sa présence : la *surnaturalité* de cette révélation obscure de l'objet divin apparaît moins encore, tout ce qui apparaît à l'entendement lui étant connaturalisé.

L'intervention divine comme *secours* de l'entendement est-elle plus apparente à la source même du phénomène, *ex parte subjecti* ? Pas davantage. Elle opère là, à l'intérieur même des puissances comme force divinement adaptée à notre psychologie, et par force adaptée nous entendons ce concours divin qui ne fait pas irruption en nous comme une énergie psychologiquement distincte, qui ne vient pas se poser *à côté* du moi pensant, qui n'est pas même dans le moi pensant comme une

(1) Voilà pourquoi nous ne pouvons établir sur l'expérience religieuse une théologie de la grâce.

cause étrangère, comme *un autre* qui agirait en nous au lieu de nous et introduirait un dualisme affolant à l'intérieur même de l'unité personnelle. Dieu n'intervient pas au niveau des causes secondes — surtout au niveau des causes phénoménales, seraient-elles psychologiques. Il donne à l'âme l'appoint mystérieux de son acte éternel, imperceptible, de soi, à la conscience. Le concours de grâce, normalement, sort du fond même de l'âme, non comme force étrangère, non comme émanation manifeste de Dieu, mais comme *force psychologique personnelle*, comme force absolument assimilée : cette venue mystérieuse de Dieu demeure donc normalement invisible. L'âme n'ayant pas l'intuition directe de son essence et des actes qui montent du fond même de cette essence, n'ayant la perception directe que des objets et des effets immanents de ses actes, ne peut saisir intuitivement et infailliblement le caractère divin des forces surnaturelles qui agissent en elle.

Mais, dira-t-on, les phénomènes mystiques de contemplation ne relèvent pas de la foi théologale simple : ils sont phénomènes de contemplation *infuse*, sous le régime des *dons*. En cette contemplation, l'activité des vertus n'est plus de mode humain, mais divin. On admet bien que la motion ordinaire de la grâce coopérante soit imperceptible dans l'activité commune, de mode humain. En sera-t-il de même dans l'activité de mode divin, qui se manifeste dans les phénomènes mystiques, tels que l'intuition de Dieu ? Si l'Esprit infuse divinement cette lumière et forme dans l'entendement une perception nouvelle, inouïe, surhumaine du transcendant mystère, se peut-il qu'une telle initiative passe inaperçue ?

Cette question ne peut avoir ici qu'un sens acceptable. Elle revient à se demander si la touche divine n'est pas immédiatement et nécessairement perceptible dans son effet, et précisément dans la *passivité* et la *nouveauté* de la perception mystique. L'entendement, mis en acti-

vité par la motion de grâce opérante, est d'abord passif. L'âme ne va-t-elle pas se sentir *mue par un autre*, et d'autant plus nettement qu'elle découvre dans cette intuition nouvelle des profondeurs insoupçonnées du divin mystère ? Ce dualisme de forces, que nous pouvons écarter dans le concours ordinaire, ne va-t-il pas apparaître dans la motion spéciale des actes infus ? — La perception de cette motion et de cette passivité exigerait que Dieu lui-même soit reconnu comme acteur personnel dans notre acte, comme ami présent et nous aidant. Une telle perception est-elle possible ? Et si elle est possible, est-elle normale dans le phénomène mystique ?

Elle est normale dans le phénomène prophétique. Le premier fond de cette manifestation est le sentiment immédiat et invincible que Dieu parle et commande : *Dominus dixit ad me, Dominus misit me.* Mais la lumière du prophète n'est pas une vraie grâce mystique; charisme utilitaire, au profit des autres, elle pourrait s'emparer, Dieu le voulant, d'une âme rebelle au saint amour. En cette intervention l'âme est précisément saisie du caractère divin de ses lumières parce que sa mission l'exige. Ce n'est pas le cas dans la contemplation infuse.

La motion divine est également perçue — malgré la crainte d'erreur — dans les états forts du ravissement et de l'extase, dans les phénomènes mystiques de mode majeur. Saint Paul, saint François d'Assise, sainte Térèse, les mystiques de grand caractère en témoignent. Que signifie profondément le *vivo jam non ego*, sinon la conscience claire d'être investi par un autre, d'être personnellement mû par le Seigneur de gloire? Mais les phénomènes mystiques de mode majeur sont exceptionnels. L'intervention de l'Esprit ne prend pas d'ordinaire cette forme extrême. Entre l'activité de mode humain et l'activité de mode extatique se situe l'activité normale des dons, activité de mode mineur, si l'on veut, mais essentiellement infuse néanmoins dans son principe pro-

fond, qui est l'Esprit même du Seigneur mouvant l'âme vers l'éternel. Cette activité normale des dons est-elle perceptible en sa forme ordinaire ? Pour répondre à cette question, il faudrait savoir d'abord à quel moment de notre vie divine une telle motion infuse est requise.

Pour saint Thomas, au terme de sa méditation théologique, l'activité des dons coïncide, semble-t-il, avec tous les stades de la vie sanctifiée. Qu'on médite à ce propos Iª IIªᵉ, l. LXVIII, a. 2. C'est un maître article. Saint Thomas s'y demande si les dons sont *nécessaires* au salut. Saisissons bien la portée des termes. Tout homme en état de grâce est en état de salut. La question revient donc à dire : les dons sont-ils nécessaires à l'état de grâce, ou plus précisément à l'activité normale des vertus en l'état de grâce ? Une âme sans péché est-elle nécessairement sous le régime des dons ? Oui, répond saint Thomas, et sa réponse vaut d'être méditée.

Les dons ne sont pas autre chose qu'une disposition infuse à suivre l'instinct divin. Partout où ne suffira pas l'instinct de la raison, partout où sera requis l'instinct divin, les dons seront aussi nécessaires.

Maintenant l'homme tient de Dieu un double perfectionnement : l'un de lumière naturelle, la raison; l'autre de lumière surnaturelle, la grâce. Ce perfectionnement surnaturel, en son essence, s'avère infiniment supérieur au naturel, puisqu'il est un élément divin, mais il est bien moins *intériorisé*, en ce sens il est bien moins parfait *en nous*. Tandis que nous possédons à fond, dans l'essence même de l'âme, la lumière de la raison, nous tenons pour ainsi dire la lumière de foi *dans le don surnaturel, dans le don d'un autre*. La conséquence de ceci est remarquable : les *habitudes* de la raison ont une prise profonde et naturelle, indéracinable dans leur amorce vitale. Elles deviennent

aisément des maîtrises et des pouvoirs solides dont l'activité, pour le vertueux ou pour le virtuose, est d'une aisance extrême. Les vertus surnaturelles n'ont pas en nous cette intériorité parfaite. Il doit se faire dans l'âme une acclimatation de cette lumière étrangère, trop haute et hors mesure : Lumière connaturelle à la première Intelligence, elle ne sera jamais *de soi* connaturelle à l'entendement humain ; son jaillissement en nous ne sera jamais *parfaitement instinctif*. En conséquence, les habitudes surnaturelles ne seront jamais, toutes seules, des maîtrises parfaites, — elles ne seront jamais, par elles-mêmes, des pouvoirs *solides*. Les vertus théologales sans doute habituent l'âme à la surhumaine vérité, mais jamais notre habitude du divin n'égalera, en perfection de jeu, l'habitude de l'humain, parce que ces vertus surnaturelles émanent de l'essence de la grâce qui reste accordée à Dieu, acclimatée à l'éternel, et non à l'homme et à l'humain : Vertus divines, plus elles sont parfaites en leur transcendance, moins elles sont humaines, moins elles ont de prise et d'enracinement dans notre substance terrestre.

Or c'est par l'assujettissement que l'outil devient utile. C'est par leur intériorité et leur connaturalité que les vertus deviennent agissantes et dynamiques. A cela tient l'imperfection inhérente aux vertus infuses : étant mal assujetties, en raison même de leur sublimité, elles ne font pas entre nous et le divin une cohérence parfaite. Cela ne vient pas d'un caprice, cela tient à l'essence des choses. Et si nous laissons ces vertus infuses à l'état pur, sans autre secours, l'âme s'effondrera dans un perpétuel relâchement et tendra de tout son poids aux activités naturelles, plus basses, mais plus aisées. Pour saint Thomas, c'est une évidence : avec nos seules vertus infuses, nous connaissons imparfaitement, nous aimons imparfaitement Dieu ; cela veut dire : nous mettons mal en œuvre nos pouvoirs divins, notre instinct surnaturel est mal assuré, une aide de l'Esprit est requise.

Qu'on remarque à quel moment cette aide est requise : dès le premier instant de l'activité des vertus en l'âme qui va réellement vers son éternité. Pour tendre vers ses fins connaturelles, l'homme n'a besoin que de sa raison. Pour s'élever au divin, la raison imparfaitement équipée par les vertus théologales — *aliqualiter et imperfecte informata* — n'y peut prétendre sans une motion et un secours, sans un instinct et une poussée de l'Esprit : *non sufficit ipsa motio rationis.* Nous aboutissons ainsi à cette idée que le moindre *mouvement vrai*, bien équilibré et normal, de l'âme vers l'éternelle fin ne s'accomplit point sans l'aide des dons. Le régime des dons est parallèle à tout le régime des vertus infuses, dès que ces vertus sont vives en l'état de grâce.

On a été amené, semble-t-il, à écarter le régime des dons de la vie ordinaire par l'habitude d'allier l'inspiration de l'Esprit aux phénomènes mystiques extraordinaires. Un préjugé latent habite nos pensées : l'Esprit-Saint ne peut agir en nous, sa motion ne peut intervenir, sans qu'elle soit immédiatement perceptible — et comme cette motion pour le commun est parfaitement inconnue, il faut l'écarter du commun. A plus forte raison doit-on dénier au sage, qui n'appartient à aucune confession, même s'il cherche Dieu de toute son âme, le bénéfice de l'assistance des dons et des grâces mystiques.

Mais en méditant la pensée de notre docteur, on se persuade au contraire que les dons interviennent imperceptiblement; leur effet est d'*intérioriser*, d'*humaniser*, de *normaliser* nos vertus divines et de nous communiquer un instinct immanent de l'éternel. Écartons, même dans le régime des dons, l'image obsédante et puérile des « deux chevaux » qui traînent un char, et tout dualisme de forces : la motion divine, en son effet mouvant, est cette force même parfaitement vitale, parfaitement nôtre, parfaitement intériorisée et connaturalisée, qui nous porte à Dieu par nos activités vertueuses les mieux incarnées dans le réel quotidien. Et nous arrivons à cette

conclusion, que le régime normal des dons, normalisant la vie divine en nous, la rend aisée, connaturelle, et parfaitement nôtre, comme est parfaitement nôtre la vie de raison : qu'ainsi, l'activité des dons, loin d'apparaître comme une intervention extraordinaire de Dieu, se cache au contraire à l'intérieur des puissances comme une sève qui fait tout épanouir du dedans avec l'aisance même de la vie. Sans doute, au terme de cette évolution vitale, les fruits révéleront la qualité de la sève : chez les hommes héroïquement fidèles, la poussée mystérieuse fera éclater l'écorce, rompra le tissu des activités communes, les fruits de l'Esprit-Saint apparaîtront. En cette phase de mode majeur, l'activité des dons deviendra perceptible en quelque manière par la nouveauté transcendante de certains effets. Mais il y a continuité vitale entre la première manifestation de la vie et son dernier épanouissement : dès la première évolution du germe divin vers l'éternel, cette motion est requise qui vient de l'Éternel, et qui peut seule nous élever à l'éternel, et, pendant toute cette montée mystérieuse, la poussée de l'Esprit demeure imperceptible.

Ainsi, croyons-nous, avec le P. Lemonnyer, en régime normal les dons agissent communément, imperceptiblement et, si l'on ose dire, le plus ordinairement du monde en l'âme religieuse qui cherche Dieu pour de bon. Dieu reste le Dieu caché, non seulement comme objet de contemplation, mais comme inspirateur secret de cette contemplation. Adorable discrétion du Seigneur qui respecte infiniment ce mouvement de la liberté, que l'amour élève dans l'âme vers Lui! L'Esprit ne vient là que pour nous aider invisiblement à mieux « convertir en notre propre vie les mouvements qu'il nous imprime », car il est « manifeste que les dons du Saint-Esprit ont, dans l'économie de la vie surnaturelle, un premier rôle à jouer, un rôle universel de miséricordieuse assistance et proprement de suppléance. Par eux nous viennent à tous les grâces mystiques mineures, lumières ou affections

occasionnelles et passagères, si peu sensationnelles par leur contenu et si bien adaptées à nos besoins que le plus souvent nous n'y prenons pas garde (1) ».

Nous pouvons donc admettre également une intervention inaperçue des grâces mystiques chez le penseur qui poursuit toute sa vie la possession de la sagesse. Lui n'est pas comme nous averti des distinctions qui règnent entre l'ordre de la nature et celui de la grâce : tout ce qu'une théologie millénaire nous apprend, il l'ignore, ou du moins il ne le connaît que sous forme de théorie non vérifiée de l'intérieur. Quand, au terme d'une méditation qui prit toute son âme durant tant d'années, il touche réellement au divin par une intuition où Dieu lui apparaît, non plus comme une entité métaphysique et lointaine, mais comme le Dieu vivant plus intérieur à nous que nous-mêmes, comme le Dieu présent et caché qui nous voit et nous aime, qu'on peut aimer, à qui l'on peut dire ce mot d'amour qui ne s'entend qu'au fond le plus secret du cœur, peut-il se douter, ce sage, qu'il n'atteint à cette profondeur et à cet éternel que par un don de l'Esprit qui mène le monde à sa fin souveraine : la possession par l'intelligence de la première vérité, dans l'amour ? Plus le don divin agit normalement en cette pensée, soumise à l'ascèse des disciplines de l'esprit et toute habituée au monde des choses intelligibles, mieux lui paraît *naturelle* l'activité contemplative qui le met dans cet obscur face à face avec Dieu. Ce sage est dans l'illusion quand il dit *naturelle* son intuition de Dieu, mais il est dans la vérité quand il se croit parvenu (par un don de l'Esprit qu'il ignore) au plus haut terme possible de la sagesse ici-bas.

fr. Étienne Lajeunie, O. P.

(1) A. Lemonnyer, *L'existence des phénomènes mystiques est-elle concevable en dehors de l'Église ? La Vie Spirituelle*, Supplément, t. XXXI (1932), et *Notre vie divine*, p. 270.

TABLE DES MATIÈRES DU SUPPLÉMENT DU TOME LI

AVRIL 1937-JUIN 1937

Études

M.-D. Chenu. — Théologie et spiritualité..... [65]
M.-J. Congar. — « La Croix de Jésus » du P. Chardon..... [42]
J. Hage. — La culture et la catholicité de l'Église..... [129]
Ét. Lajeunie. — Intuition « naturelle » de Dieu et grâces mystiques ..... [179]
P. L. Landsberg. — La philosophie d'une expérience mystique : *L'Itinerarium*..... [71]
O. Leroy. — De la multiplication miraculeuse des biens... [14]
A.-M. Massonnat. — Intuition mystique et foi théologale.. [141]
H.-D. Simonin. — Vie spirituelle et culture historique..... [1]
— Le « doute » d'après les Pères apostoliques ..... [165]

Documents

Dom A. Stolz. — Théologie des langues..... [86]
A. M. C. — Pour un humanisme théologal..... [124]
Dom A. Landsbergen. — Chronique de spiritualité médiévale ..... [108]
N. — Les mélanges Garrigou-Lagrange..... [58]
P. de Puniet. — Chronique de liturgie..... [93]

Bibliographie

L. Chardon. — La Croix de Jésus..... [42]
E. Denis. — La vraie histoire de sainte Julienne de Liége.. [124]
A.-J. Festugières. — Contemplation et vie contemplative selon Platon ..... [67]

Fr. Florand. — Introduction à la *Croix de Jésus* de Chardon. [42]
J. Gummersbach. — Unsundlichkeit und Befestigung in der Gnade ..... [112]
M. Lenglart. — La théorie de la contemplation mystique dans l'œuvre de Richard de Saint-Victor..... [110]
Fr. Lieblang. — Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechiel-homilien ..... [111]
N. — Une journée chez les Moines..... [109]
M. Penido. — La conscience religieuse..... [179]
A. Stolz. — Theologie der mystik..... [116]
D. de Wilde. — De beato Guerrico Igniacensi ejusque doctrina de formatione Christi in nobis..... [120]
H. van der Zeyde. — Hadewych. Een studie over de mensth en de schryfster..... [121]

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).